تمت الفهرسة التي رتبها المؤلف رحمه الله ذو المواهب المشتهر [illegible]

([illegible])

محمد [illegible] باشا [illegible] ابن رجب [illegible] فاجتهد في تحصيل العلوم والمعارف
حتى [illegible] ترجمات عديدة وله شعر رائق [illegible] سفينة [illegible] وتوجد
مؤلفاته في [illegible] القسطنطينية تعرف باسمه وقد انشأ مدرسة للعلوم ووقف لها كثيرا وله
تربة [illegible] تعرف باسمه بقرب المدرسة تستحق النظر اليها ومشاهدتها وكان
الذي [illegible] الصدارة العظمى السلطان مصطفى الثاني أخا السلطان محمود الاول المولود
سنة [illegible] سنة [illegible] بعدما مكث مدة طويلة محبوزا داخل
السراية [illegible] أن [illegible] وكانه أحد أولاد السلطان أحمد الثالث وهم محمد
وبايزيد [illegible] وفي سنة ١١٧ [illegible] عزل الصدر الاعظم سعيد باشا
وجعل [illegible] في [illegible] في نصف [illegible] السنة [illegible]
[illegible] ٣ [illegible] مع
جميع الدول [illegible] الجامع المعروف بنور عثمانية الذي كان ابتدأه السلطان
محمود [illegible] فلما تولى السلطنة بعده السلطان مصطفى خان الثالث الذي ولد سنة ١١٢٩
[illegible] سنة ١١٧١ وعمره ٤٠ [illegible] ولما استقر في ملكه أخذ في تنظيم المملكة وترجيع
[illegible] الى تقوى الشعب وذلك باسم [illegible] وزير الصدارة راغب باشا الذي [illegible] ادارة
الاحكام وكان هذا الوزير من أحسن رجال زمانه وله البراعة الكاملة في حسن التدبير
وسياسة الاحكام [illegible] وعشرين سنة قبل أن يتولى الوزارة أرسل
دفتردارا الى [illegible] الشهير في حرب العجم رجع الى
القسطنطينية [illegible] في انعقاد شروط الصلح في بلغراد
الذي تم سنة ١١٣٩ [illegible] ثم بعد ذلك [illegible] واليا الى مصر ثم الى [illegible] ثم على حلب
وفي جميع مأمورياته [illegible] كل [illegible] سياسة [illegible] الرعايا الى [illegible] الدولة
العلية وقد [illegible] حسن تدبيره قتل [illegible] مصر عندما أرسل من طرف الدولة
وخلص [illegible] البلاد من [illegible] المصرية [illegible] وكانوا يهيجون الباب
العالي فانعم عليه بعطايا جزيلة لانه أراح [illegible] الدولة [illegible] وكان راغب باشا هذا
قبل تولي السلطان مصطفى ولما جلس السلطان المذكور أبقى الصدر المشار اليه في منصبه
الاحكام وجعله [illegible] أخته [illegible] السلطان وأخذ يجتهد في تقوية العساكر
والبحرية والزراعة ونشر العلوم وزاد في عمارة السفن الحربية وعوض الخسارات وكثر
الاموال في الخزينة وكان يميل الى الحرب ويشوق السلطان الى ذلك ليأخذ [illegible]
الغازي لكن عاجله الموت فتأسفت عليه رجال الدولة رحمه الله رحمة واسعة [illegible] هذه

العبارة للفقير نصر الهوريني في غرة جمادى الاولى سنة ١٢٨٤ منقولة من كتاب مطبوع
في بيروت سنة ١٢٧٥ واسمه مصباح الساري وهداية القاري تأليف ابراهيم افندي
الطبيب الاول للعساكر الشاهانية في مدينة بيروت يحتوي على نبذة قليلة من أحوال
مصر ومحمد علي وأكثره في تاريخ آل عثمان الى مدة سلطنة عبد المجيد قبل وفاته

قال الشيخ الشرقاوي في تاريخه وفي سنة ١١٥٩ تولى على مصر
الوزير محمد باشا راغب رئيس الكتاب فأقام واليا بمصر الى
أواخر سنة ١١٦٠ وعزله العسكر لفتنة وقعت قتل فيها
خليل بك أمير الحاج وعلي بك الدمياطي وهرب
فيها ابراهيم بك قطامش الى أرض الصعيد
مع طائفة من سناجق مصر وهرب
أيضا عمر بك ابن علي بك مع
طائفة من السناجق
الى أرض
الحجاز

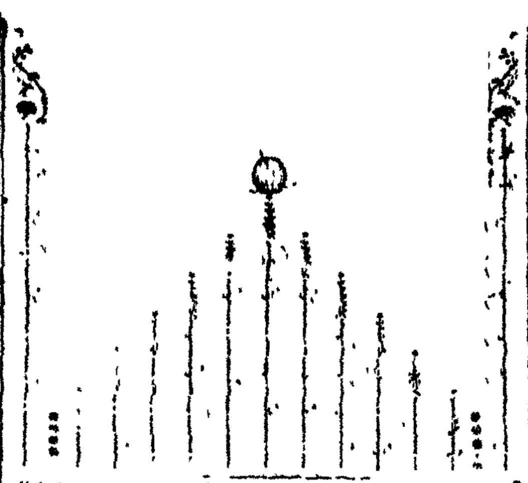
سفينة الراغب ودفينة المطالب

للإمام الراغب رحمه الله

ورضي عنه

وأرضاه

م



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله [illegible] وجود [illegible]
تناهى [illegible]
والاوهام والشبهات • وتقدست [illegible] عن التعطيل [illegible]
فسبحانه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السموات • [illegible]
شأن عن شأن من تدبير حركات العلويات • [illegible]
على ما أفاض [illegible] من الخيرات ودفع [illegible] البليات • وأشهد ان لا اله الا الله وحده
لا شريك له شهادة تبقى انوارا [illegible] على كرور الدهور والايام [illegible] وأشهد
ان محمدا عبده ورسوله المؤيد بأظهر المعجزات [illegible] وعلى آله
وأصحابه صلاة [illegible] المكرمات • (وبعد) [illegible]
الى الامر [illegible] المواهب • محمد المدعو [illegible]
ما تعلق بنظري [illegible]
[illegible] أثناء المطالعة في الكتب [illegible]
الى مراجعتها • مما لا يكاد [illegible]
(و[illegible]) [illegible]
في [illegible] والعراقين • [illegible]

على صحائف الايام * وعليه التوكل وبلطفه الاعتصام * قال كثير من المفسرين عند قوله تعالى بسم الله ان لفظة اسم يمكن أن يكون مقحما كما فى قول لبيد وقد بلغ مائة وخمسا وأربعين سنة وهو السائل

ولقد سئمت من الحياة وطولها * وسؤال هذا الناس كيف لبيد

لما احتضر يخاطب ابنتيه

تمنى ابنتاى أن يعيش أبوهما * وهل أنا الا من ربيعة أو مضر
فقوما وقولا بالذى تعلمانه * ولا تخمشا وجها ولا تحلقا شعر
وقولا هو المرء الذى لا صديقه * أضاع ولا خان الخليل ولا غدر *
الى الحول ثم اسم السلام عليكما * ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر

ونازع فى ذلك بعض علماء العربية وقال لو جاز اقحام الاسم لجاز ان يقال ضربت اسم زيد واكلت اسم الطعام ثم قال الحق أن السلام اسم من أسماء الله تعالى والكلام اغراء والمعنى ثم الزما اسم الله فكأنه قال عليكما اسم الله وتقديم المغرى به ورد فى اللغة قال الراجز * يا أيها المائح دلوى دونكا * أى دونك دلوى أو يقال ان المراد اسم الله عليكما كما يقول الناظر الى شئ يعجبه اسم الله عليه يعوذه بذلك من السوء ملخصا (من حاشية السيوطى على البيضاوى) ذكر المفسرون فى تفسير قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين وجوها عديدة لاتيان بنون الجمع والمقام مقام الانكسار والمتكلم واحد ومن جملة تلك الوجوه ما أورده الامام الرازى فى تفسيره الكبير * وحاصله أنه قد ورد فى الشريعة المطهرة أن من باع أجناسا مختلفة صفقة واحدة ثم خرج بعضها معيبا فالمشترى مخير بين رد الجميع وامساكه وليس له تبعيض الصفقة برد المعيب وابقاء السالم وههنا حيث يرى العابد أن عبادته ناقصة معيبة لم يعرضها وحدها على حضرة ذى الجلال بل ضم اليها عبادة جميع العابدين من الانبياء والاولياء والعلماء وعرض الكل صفقة واحدة راجيا قبول عبادته فى الضمن لان الجميع لا يرد البتة اذ بعضه مقبول ورد المعيب وابقاء السليم تبعيض للصفقة وقد نهى سبحانه عباده عنه فكيف يليق بكرمه العظيم فلم يبق الا قبول الجميع وفيه المراد (من نكت كون ليهاء الدين العاملى) ورد فى الحديث النبوى خير الخيل الادهم الارثم الاقرح المحجل طلق اليمين فان لم يكن أدهم فكميت على هذه الشية الادهم الاسود والاقرح الذى فى جبهته بياض بقدر الدرهم والارثم ما فى أنفه وشفته العليا بياض والتحجيل بياض قوائم الفرس كل أو أكثر بعد أن لا يجاوز الارساغ ولا يجاوز الركبتين والطلق بضم الطاء عدم التحجيل (من كتاب الخيل) ووقع فى الجامع الصغير مطلق اليمين بدل طلق اليمين والحديث على ما فى الكتاب المذكور

صحيح أخرجه أحمد في مسنده والترمذي وابن ماجه والحاكم عن أبي قتادة انتهى
قال أبو عبيدة في أول كتاب الخيل هذا ما بلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم في تفضيل
الخيل زعم أبو جرير نصير بن طريف وحدثني هدبة بن الفضل عن يونس بن عبيد عن
أبي زرعة بن عمرو عن جرير بن عبد الله البجلي قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يلوي ناصية فرس بإصبعه ويقول الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة وأهلها
معانون عليها الأجر والغنيمة وقال وزعم هدبة بن الفضل عن [illegible] عن رجل
سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن أي المال خير فقال سكة مأبورة سكة طريقة من
النخل مأبورة ملقحة ومهرة مأمورة الكثيرة النتج (من كتاب الخيل) قال
أبو عبيدة وزعم سفيان عن سالم بن عبد الرحمن عن أبي زرعة عن أبي هريرة أن النبي
صلى الله عليه وسلم كان يكره الشكال يعني في الخيل وزعم عبد الرحمن بن [illegible]
عبد الله بن أبي عتيق حدثه أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ير بفرس له يمسح وجهه
بردائه أو بكمه ثم قال إني عوتبت في فرسي هذا أو الليلة عوتبت في [illegible] اه

(فصل في الاشتقاق الأصغر والاشتقاق الأكبر)

اعلم أن أكمل الطرق في تعرف مدلولات الألفاظ طريقة الاشتقاق ثم الاشتقاق
على نوعين الاشتقاق الأصغر والاشتقاق الأكبر أما الاشتقاق الأصغر
فمثل اشتقاق صيغة الماضي والمستقبل من المصدر ومثل اشتقاق اسم الفاعل
واسم المفعول وغيرهما منه وأما الاشتقاق الأكبر فهو أن الكلمة إذا كانت مركبة
من حروف كانت قابلة للانقلابات فنقول أول مراتب [illegible] أن تكون الكلمة
مركبة من حرفين ومثل هذه الكلمة لا تقبل إلا نوعين من التقليب كقولك
من وقلبه نم وبعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة مركبة من ثلاثة أحرف كقولك
حمد وهذه الكلمة تقبل ستة أنواع من التقليبات وذلك لأنه يمكن جعل
كل واحد من الحروف الثلاثة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقادير
الثلاثة فإنه يمكن وقوع الحرفين الباقيين على وجهين فيكون ضرب الثلاثة في اثنين
ستة فهذه التقليبات الواقعة في الكلمات الثلاثية يمكن وقوعها على ستة أوجه
ثم بعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة رباعية كقولك عقرب وثعلب وهي تقبل أربعة
وعشرين نوعا من التقليبات وذلك لأنه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف
الأربعة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من التقديرات الأربعة [illegible] وقوع الحروف
الثلاثة الباقية على ستة أوجه من التقليبات وضرب أربعة في ستة يفيد أربعة
وعشرين وجها ثم بعد هذه أن تكون الكلمة خماسية وهي تقبل مائة وعشرين نوعا
من التقليبات وذلك لأنه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الخمسة ابتداء لتلك
الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات يمكن وقوع الحروف الأربعة الباقية

على أربعة وعشرين وجها على ما سبق تقريره وضرب خمسة فى أربعة وعشرين يفيد مائة وعشرين والضابط فى الباب انك اذا عرفت التقلبات الممكنة فى العدد الذى فوقه فاضرب العدد الفوقانى فى العدد الحاصل من التقلبات الممكنة فى العدد تحته (من أوائل التفسير الكبير للامام الرازى عليه الرحمة) قال فما يحكى من سماع الاصوات الفلكية لا يستقيم على الاصول الفلسفية شئ يعنى ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يكن لتماس الافلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله الينا لامتناع الخرق فى جرم الفلك لكن نسب الى القدماء من الاساطين أنهم يثبتون للفلكيات أصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل وتتعجب منها النفس وحكى عن فيثاغورس أنه عرج بنفسه الى العالم العلوى فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك وأصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى من شرح المقاصد قال أبو عبيدة وزعم سعيد بن يزيد بن ذى عشوان عن رجل من أهل حمص أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يستحب الشقر من الدواب قال وزعم عيسى بن على عن أبيه عن ابن عباس أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يستحب الشقر من الخيل وزعم عمرو ابن غزية الانصارى عن أشياخ من المصر قالوا قال النبى صلى الله عليه وسلم لو أن خيل العرب جمعت فى صعيد واحد ما سبقها الاشقر (من كتاب الخيل لابى عبيدة) حكاية فى صفات الجواد من الخيل روى أن الحجاج بن يوسف الثقفى سأل ابن القرية عن صفات الجواد فقال نعم أصلح الله الامير الطويل الثلاث القصير الثلاث الرحب الثلاث الصافى الثلاث فقال صفهن وبين لنا ذلك فقال الطويل الثلاث الاذن والعنق والذراع وأما القصير الثلاث فالعسيب والساق والظهر وأما الرحب الثلاث فالجوف والمنخر والجبهة وأما الصافى الثلاث فالاديم والعين والحافر من شرح المقصورة لمحشى (فائدة) الاجفان أغطية العين من تحت ومن فوق واحدها جفن والاشفار حروف العين التى تلتقى عند التغميض واحدها شفر والهدب الشعر النابت عليها والحدقة سواد العين والشحمة التى فيها السواد والبياض يقال لها المقلة والانسان المثال الذى يرى فى السواد وغار العين المستدير حولها يقال له المحجر بكسر الجيم والعظمان المشرفان على العين يقال لهما الحجاجان بفتح الحاء وكسرها وطرف العين الذى يلى الانف يقال له الماق وطرفه الذى يلى الصدغ يقال له اللحظ والحماليق باطن الاجفان واحدها حملاق والشكلة حمرة تخالط بياض العين فاذا خالطت السواد فهى شهلة وغربا العين مقدمها ومؤخرها (من الشرح المذكور) ان الادات يدخلون لام الابتداء على خبرية ويمكن جماعة منهم المبرد ثم يفتحون همزة كى أو يدخلون فتحة الهمزة اليه والاول الصواب كما فى مغنى اللبيب واختار

الانبارى النقل كما فى المضمرات قهستانى رحمه الله قال أبو بكر الانبارى عوام
الناس يضمون الراء من الله أكبر وكان أبو العباس المبرد يقول الاذان سمع موقوفا
فى مقاطعه والاصل فيه الله أكبر بتسكين الراء فحولت فتحة الالف من اسم الله سبحانه
الى الراء نظيره قوله تعالى الم الله كذا فى المضمرات نقلا عن المفيد [illegible] جماعة منهم
المبرد حركة راء أكبر من قول المؤذن الله أكبر فتحة وانه وصل بنية الوقف ثم اختلفوا
فقيل هى حركة الساكنين وانما لم يكسر واحتفظا التفخيم [illegible] قال ثم [illegible]
هى حركة الهمزة نقلت وكل هذا خروج عن الظاهر بغير داع والصواب ان حركة الراء
ضمة اعرابية وليس لهمزة الوصل ثبوت فى الدرج [illegible]
فى الباب الخامس فى الجهة الرابعة قال الشارح الدمامينى فى قوله هذا خروج عن
الظاهر بغير داع بل هو خروج عن الظاهر لداع صحيح [illegible]
الا موقوفا قال النخعى الاذان جزم ففى نقل الحركة [illegible] به وقفا [illegible]
لما نقل وانما فعل ذلك حرصا على عدم الخروج بالكلية عن السنة فى [illegible]
كلماته موقوفا على أواخرها فهو وان لم يقف حسا فقد وقف [illegible]
آخر الكلمة ساكنا لاجل الوقف ثم نقل اليها حركة الهمزة ووصل بنية الوقف
ولو حرك الراء بالضمة الاعرابية كما استصوبه المصنف كان غير واقف لا حسا ولا تقديرا
فخرج عن سنة الاذان بالكلية فقد بان ثمة غرض صحيح وداع مقبول لارتكاب ما ارتكبه
المؤذن من ذلك واحتجاج المصنف بان همزة الوصل لا ثبوت لها فى الدرج ممنوع
[illegible] وأما الم الله فكان مقتضى القياس [illegible]
الم بسكون الميم وفتح الهمزة [illegible] أطلق القراء [illegible]
على فتح الميم وطرح الهمزة وذهب سيبويه وأكثر [illegible]
الساكنين وأوثرت الفتحة للخفة والمحافظة على التفخيم فيه والمذهب الزمخشرى
فى المفصل لكتاب سيبويه واختار فى الكشاف أن حركة الهمزة فيه حركة [illegible]
الى الميم بعد حذف الهمزة تخفيفا [illegible] همزة الوصل [illegible] فى الدرج
والتخفيف ونقل الحركة انما يكون فيما لها ثبوت [illegible]
عليها فاجيب بان الميم اذا كان فى حكم الموقوف عليه لم تسقط الهمزة فى الدرج
بل فى الابتداء [illegible]
اثنان بكسر الدال وحذف الهمزة [illegible]
وبالله التوفيق الى هنا عبارة الدمامينى رحمه الله [illegible]
[illegible] التحقير [illegible]
لها أى لا تحتفل بكثرة هذه الاجرام [illegible]
ماصنعه وابتلعه بقدرة الله تعالى (من أنوار التنزيل للبيضاوى) قوله [illegible]

عصاك الى آخره التحقير والتعظيم من ما الدالة على الابهام المستعمل تارة للتحقير لان
الحقير لا يعتنى به فيعرف وأخرى للتعظيم لان العظيم لعظمته قد لا يحيط به نطاق
العلم نحو فغشيهم من اليم ما غشيهم سواء كانت موصولة أو موصوفة وقيل التحقير
على كونها موصولة والتعظيم على كونها موصوفة وهذا بناء على المتبادر والا فلا وجه
للتخصيص كما قيل وهذا لا ينافي أن يكون له نكتة أخرى وهي ما في اليمين من الاشعار
باليمن والبركة كما ذكره أبو حيان ولانه قال في سورة الاعراف ألق عصاك والقصة
واحدة لانه لا مانع من رعاية هذه النكتة فيما وقع هنا وحكاية الاول بالمعنى والثاني
يذهب للعكس وان احتمل لانه تفوت فيه النكتة فلذا آثر هذا فيما ذكره ونظر لانه
مما زاده ان الخطاب بلفظ عربي أو مرادف له يجرى فيه ما يجرى فيه والاول
خلاف الواقع والثاني دونه خرط القتاد (من حاشية المولى الشهاب عليه الرحمة)
في انكار بعض الناس المجازات القرآنية لا خلاف في وقوع الحقائق في القرآن وهي
كل لفظ بقي على موضوعه ولا تقديم فيه ولا تأخير وهذا أكثر الكلام وأما المجاز
فالجمهور أيضا على وقوعه فيه وأنكره جماعة منهم الظاهرية وابن القاص من الشافعية
وابن خويز منداد من المالكية وشبهتهم أن المجاز أخو الكذب والقرآن منزه عنه
وان المتكلم لا يعدل اليه الا اذا ضاقت به الحقيقة فيستعير وذلك محال على الله تعالى
وهذه شبهة باطلة ولو سقط المجاز من القرآن سقط منه شطر الحسن وقد اتفق البلغاء
على أن المجاز أبلغ من الحقيقة ولو وجب خلو القرآن من المجاز وجب خلوه من الحذف
والتوكيد وتثنية القصص وغيرها وأنكر قوم الاستعارة بناء على انكارهم المجاز
وقوم اطلاقها في القرآن لان فيها ايهاما للحاجة ولانه لم يرد في ذلك اذن من الشرع
وعليه القاضي عبد الوهاب المالكي وقال الطرطوشي ان أطلق المسلمون الاستعارة
فيه أطلقناها وان امتنعوا امتنعنا ويكون هذا من قبيل ان الله عالم والعلم هو العقل
ثم لا نصفه به لعدم التوقيف انتهى (من الاتقان للسيوطي رحمه الله) حكاية الحال
الماضية معناها أن تقدر نفسك كأنك موجود في ذلك الزمان أو تقدر ذلك الزمان
كأنه موجود الآن وفسرها الزمخشري بأن تقدر ان ذلك الفعل الماضي واقع حال
التكلم وتقدر ان الفعل هذا في الماضي المستغرب فلتحضره في تصور المخاطب ليتعجب
منه (من الشهاب في سورة الكافرون)

(الفصل الخامس في شرح المباحث المتعلقة بكلمة لا اله الا الله)

وهي من وجوه البحث الاول زعم جماعة من النحويين ان هذا الكلام فيه حذف
واضمار ثم ذكروا فيه وجهين أحدهما التقدير لا اله لنا الا الله والثاني لا اله
في الوجود الا الله واعلم ان هذا الكلام غير سديد اما الاول فلانه لو كان التقدير لا اله
لنا الا الله لم يكن هذا الكلام مفيدا التوحيد الحق اذ يحتمل أن يقال هب أنه لا اله لنا

بقي لسائل أن يقول هب أن إلهنا واحد فلم قلتم إن إله الكل واحد فلأجل إزالة
هذا السؤال قال الله تعالى بعده لا إله إلا هو ولو كان المراد من قوله لا إله إلا هو لا إله لنا
إلا هو كان هذا تكريراً محضاً وأما الثاني وهو قولهم التقدير لا إله في الوجود إلا هو فنقول
وأي حاجة حملكم على التزام هذا الإضمار بل نقول حمل الكلام على ظاهره أولى
من ذلك الإضمار الذي ذكرتم وذلك لأنا لو أضمرنا ذلك الإضمار كان معناه لا إله
في الوجود إلا هو فكان هذا نفياً لوجود الإله الثاني أما لو أجرينا الكلام على ظاهره كان
هذا نفياً للماهية الإله الثاني ومعلوم أن نفي الماهية أقوى في إثبات التوحيد من نفي
الوجود فثبت أن إجراء هذا الكلام على ظاهره أولى فإن قيل إن نفي الماهية غير معقول
فإنك إذا قلت السواد ليس بسواد كنت قد حكمت أن السواد انسلب عن نفسه
وصيرورة الشيء عين نقيضه غير معقول أما إذا قلت السواد غير موجود كان هذا كلاماً
معقولاً فلهذا السبب أضمروا فيه هذا الإضمار (الجواب) أن قولك نفي الماهية غير معقول
قلنا هذا باطل فإنك إذا قلت السواد ليس بموجود فقد نفيت الوجود والوجود
من حيث هو هو وجود ماهية فإذن نفيت الماهية المسماة بالوجود وإذا كان كذلك
صار نفي الماهية أمراً معقولاً وإذا عقل ذلك فلم لا يجوز إجراء الكلمة على ظاهرها
فإن قلت إنك إذا قلت السواد ليس بموجود فإنك ما نفيت الماهية وما نفيت الوجود
وإنما نفيت موصوفية الماهية بالوجود فنقول موصوفية الماهية بالوجود هل هي
أمر مغاير للماهية وللوجود أم لا فإن كانت مغايرة لهما فقد نفيت ماهية
فكان قولنا السواد ليس بموجود نفياً لتلك الماهية المسماة بالموصوفية وحينئذ
يعود الكلام المذكور وأما إن قلنا إن موصوفية الماهية بالوجود ليست أمراً مغايراً
للماهية وللوجود امتنع توجيه النفي إليها وإذا امتنع ذلك بقي النفي متوجهاً إما إلى
الماهية وإما إلى الوجود وحينئذ يحصل غرضنا من أن الماهية يصح نفيها وإذا ثبت
الأمر كذلك صح قولنا لا إله إلا الله حق وصدق من غير حاجة إلى الإضمار والبحث
الثاني قال النحويون قولنا لا إله إلا هو ارتفع لأنه بدل من موضع لا مع الاسم وبيانه
إنك إذا قلت ما جاءني أحد إلا زيد فزيد مرفوع بالبدل من أحد لأن البدل يقوم مقام
المبدل منه فكأنه قيل ما جاءني إلا زيد ... البدل ... الأول والأجود بالثاني فصار التقدير ما جاءني إلا زيد وهذا معقول لأنه بدل البعض من
الكل ... ما جاءني الأحد ... التقدير ...
يصير التقدير ... وذلك يقتضي أن ... لا
العرف والبحث الثالث اتفق النحويون على أن محل إلا في هذه الكلمة محل غير والتقدير
لا إله غيره ويؤيده قول الشاعر

وكل أخ مفارقه أخوه * لعمر أبيك إلا الفرقدان

أى كل أخ غير الفرقدين فانه يفارقه أخوه قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا وهذا يدل على صحة ما قلناه لانا لو حملنا الا على الاستثناء لم يكن لا اله الا الله توحيدا محضا لانه يصير تقدير الكلام لا آلهة يستثنى منهم الله فيكون هذا نفيا لآلهة لا يستثنى منهم الله بل عند من يقول بدليل الخطاب يكون اثباتا لذلك وهو كفر فثبت انه لو كانت كلمة الا محمولة على الاستثناء لم يكن قولنا لا اله الا الله توحيدا محضا ولما اجمعت العقلاء على أنه يفيد التوحيد المحض وجب حمل الا على معنى غير حتى يكون معنى الكلام لا اله غير الله * والبحث الرابع قال جماعة من الاصوليين الاستثناء من النفي لا يكون اثباتا واحتجوا عليه بوجهين الاول الاستثناء مأخوذ من قولك ثنيت الشئ عن جهته اذا صرفته عنها فاذا قلت لا عالم فهاهنا أمران أحدهما هذا الحكم والثاني نفس هذا العدم ثم اذا قلت عقيبه الا زيدا فهذا الاستثناء يحتمل أن يكون عائدا الى هذا الحكم بالعدم وحينئذ لم يلزم تحقق الثبوت لان أثر الاستثناء يزيل الحكم بالعدم وعند زوال الحكم بالعدم يبقى المستثنى مسكوتا عنه غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات وحينئذ لا يلزم الثبوت أما اذا كان تأثير الاستثناء في صرف العدم ومنعه فحينئذ يلزم تحقق الثبوت لانه لما ارتفع العدم وجب حصول الوجود ضرورة أنه لا واسطة بين النقيضين واذا ثبت هذا فنقول عود الاستثناء الى الحكم بالعدم أولى من عوده الى نفس العدم ويدل عليه وجهان الاول أن الالفاظ وضعت دالة على الاحكام الذهنية لا على الموجودات الخارجية فانك اذا قلت العالم قديم فهذا يدل على كون العالم قديما في نفسه ولكنه اذا قلنا العالم حادث لزم كون العالم قديما وحادثا وذلك محال بل هذه الالفاظ تدل على حكمك بقدم العالم واذا كانت الالفاظ وضعت دالة على الاحكام الذهنية لا على الموجودات الخارجية كان صرف هذا الاستثناء الى الحكم بالعدم أولى من صرفه الى نفس هذا العدم الوجه الثاني في بيان كون عود الاستثناء الى الحكم بالعدم أولى من عوده الى نفس ذلك العدم وذلك لان عدم الشئ في نفسه ووجوده لا يقبل تصرف هذا القائل بل القائل تصرفه هو حكمه بذلك الوجود والعدم واذا كان كذلك كان عود الاستثناء الى الحكم أولى من عوده الى المحكوم به (الحجة الثانية) في بيان أن الاستثناء من النفي ليس باثبات هو أنه جاء في الحديث وفي العرف صور كثيرة في الاستثناء من النفي مع أنه لا يقتضي الثبوت قال عليه السلام لا نكاح الا بولي ولا صلاة الا بطهور ويقال في العرف لا عز الا بالمال ولا مال الا بالرجال ومرادهم منه مجرد الاشتراط أقصى ما في الباب أن يقال قد ورد هذا اللفظ في صورة أخرى وكان المراد أن يكون المستثنى من النفي اثباتا الا أنا نقول انه لابد وأن يكون مجازا في احدى الصورتين فنقول انه لا يقتضي

الكلمة أما إذا تمم النظر والاستدلال في معرفة الله ووجد من الوقت ما أمكنه
أن يقول فيه لا إله إلا الله ثم إنه لم يقل ثم مات فهذا الشخص هل مات مؤمنا أم لا
من الناس من قال إنه مات كافرا لأن صحة الإيمان متوقفة على التلفظ بهذه الكلمة
عند القدرة عليها ومن الناس من قال إنه مؤمن لأجل أنه حصل له المعرفة التامة
وفاسق لأنه كان مأمورا بذكر هذه الكلمة وما ذكرها والدليل على أنه مؤمن قوله
عليه السلام يخرج من النار من في قلبه مثقال ذرة من الإيمان وهذا الشخص معه
قلبه من الإيمان فكيف لا يخرج من النار (البحث التاسع) من الناس من قال تمديد
المدة في كلمة لا إله من قولنا لا إله إلا الله مندوب إليه مستحسن لأن المتكلم في زمان
التمديد يستحضر في ذهنه جميع الأضداد والأنداد ثم ينفيها ثم يعقب هذه
الكلمة بقول إلا الله فيكون ذلك أقرب إلى الإخلاص والتوحيد ومنهم من قال
بل ترك التمديد أولى لأنه ربما مات في زمان التلفظ بلا إله قبل الانتقال إلى كلمة إلا الله
والذي عندي أن المتلفظ بهذه الكلمة إن كان يتلفظ بها لينتقل بها من الكفر إلى الإيمان
فترك التمديد أولى حتى يحصل الانتقال من الكفر إلى الإيمان على أسرع الوجوه وإن كان
المتلفظ بها مؤمنا وإنما يذكرها لتجديد هذه الكلمة فالتمديد أولى حتى يحضر في زمان
التمديد صور الأضداد والأنداد على التفصيل في الخاطر ونفيها ثم يعقبها بإثبات الإلهية لله
فيكون الإقرار بالألوهية أصدق وأكمل (البحث العاشر) اعلم أن الناس في ذكر هذه
الكلمة على مذاهب وطبقات وأدناها طبقة من قالها ليحقن دمه ويحرز ماله
على ما اقتضاه موجب قوله عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله
إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وهذه درجة يستوي
فيها المخلصون والمنافقون فكل من تعلق بهذه الكلمة من بركاتها وأحرز حظا
من فوائدها وإن طلب بها الدنيا لا من فيها السلامة من آفاتها وإن قصد بها
الآخرة جمع بين الحظين وأحرز بها السعادة في الدارين والطبقة الثانية الذين ضموا
إلى القول باللسان الاعتقاد بالقلب على سبيل التقليد وإن لم تكن ثمة تقليد
لا يكون عالما لأن المعتقد المقلد لا انشراح ولا هداية منه من شرح صدر
قال الله تعالى أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه فالمقلد لا يكون عالما
ولا عارفا وهل يكون مسلما فيه اختلاف مشهور بين الأئمة والطبقة الثالثة
الذين ضموا إلى الاعتقاد بالقلب معرفة الدلائل الإقناعية المقوية لذلك الاعتقاد
إلا أن تلك الدلائل لا تكون برهانية يقينية بل إقناعية ظنية والطبقة الرابعة الذين
أثبتوا تلك العقائد بالدلائل القطعية والبراهين اليقينية إلا أنهم لا يكونون من أرباب
المشاهدات والمكاشفات ولا من أصحاب التجلي ولا أرباب مطالعة الأنوار الإلهية
ثم اعلم أن الإقرار باللسان له درجة واحدة وأما الاعتقاد بالقلب فله درجات مختلفة

بحسب

فان المقلد ربما كان مقلدا فى مجرد أن للعالم صانعا واحدا وربما ازداد عليه فكان مقلدا فى ذلك وفى أن صانع العالم عالم وقادر واعلم أنه كلما كان وقوف الانسان على هذه المطالب أكثر كان تشويش أمر التقليد عليه أكثر وذلك لان الطالب اذا حصل الشعور بهذه المطالب وحصل له وقوف على هذه المباحث مال الى العلم وكره التقليد فتعسر عليه التقليد وأما المرتبة الثالثة وهى تقوية الاعتقاد بالدلائل الاقناعية فمراتب الخلق فيها متفاوتة وغير مضبوطة وأما المرتبة الرابعة وهى الترقى من الدلائل الاقناعية الى البرهانية القطعية فالاشخاص الذين يكونون واصلين الى هذه الدرجة يكونون فى غاية القلة ونهاية الندرة لان ذلك يتوقف على معرفة شرائط البراهين واستعمالها فى المطالب وذلك فى غاية العزة وأما الخامس وهم أصحاب المشاهدات والمكاشفات فنسبتهم فى القلة الى أصحاب البراهين القطعية كنسبة أصحاب البراهين القطعية الى عوام الخلق . واعلم أن علوم المكاشفات لا نهاية لها لانها عبارة عن سفر العقل فى مقامات جلال الله ومدارج عظمته ومنازل كبريائه وقدسه واذا كان لا نهاية فى هذه المقامات لا نهاية للسفر فى تلك المقامات (الى هنا من كتاب أسرار التنزيل للامام فخر الدين الرازى روح الله روحه ونور ضريحه) واعلم أن مذهب أهل الحق من السلف والخلف أن من كان موحدا دخل الجنة قطعا على كل حال فان كان سالما من المعاصى كالصغير والمجنون الذى اتصل جنونه بالبلوغ والتائب توبة صحيحة من الشرك وغيره من المعاصى اذا لم يحدث معصية بعد توبته والمؤمن الذى ما ألم بمعصية قط فكل هذا الصنف يدخلون الجنة ولا يدخلون النار أصلا لكنهم يردونها على الخلاف المعروف فى الورود والصحيح ان المراد به المرور على الصراط وهو منصوب على ظهر جهنم عافانا الله منها وأما من كانت معصيته كثيرة ومات من غير توبة فهو فى مشيئة الله تعالى فان شاء عفا عنه وأدخله الجنة أولا وجعله كالقسم الاول وان شاء عذبه بالقدر الذى يريده سبحانه وتعالى ثم يدخل الجنة فلا يخلد فى النار أحد مات على التوحيد ولو عمل من المعاصى ما عمل كما انه لا يدخل أحد مات على الكفر ولو عمل من أعمال البر ما عمله هذا هو المذهب الحق الذى تظاهرت أدلة الكتاب والسنة واجماع الامة ممن يعتد به عليه وتواترت بذلك نصوص يحصل بمجموعها العلم القطعى فاذا وجد حديث فى ظاهره مخالفة لهذا وجب تأويله ليجمع بين نصوص الشرع (من شرح المشكاة لعلى من أوائله) الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس اتفقوا على ان الاجناس لها أعلام فقولنا أسد اسم الجنس لهذه الحقيقة وقولنا أسامة اسم علم لهذه الحقيقة وكذلك قولنا ثعلب اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا ثعالة اسم علم لها وأقول الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس من وجهين الاول ان اسم العلم هو الذى يفيد الشخص

المعين من حيث انه ذلك المعين فاذا سمينا أشخاصا كثيرة باسم زيد ليس ذلك لاجل أن
قولنا زيد موضوع لافادة القدر المشترك من تلك الاشخاص بل لاجل ان اللفظ وضع
لتعريف هذه الذات من حيث انها هذه ولتعريف تلك من حيث انها تلك على سبيل
الاشتراك اذا عرفت هذا فنقول اذا قال الواضع وضعت لفظ أسامة لافادة ذات
كل واحد من أشخاص الاسد بعينها من حيث هي هي على سبيل الاشتراك اللفظي
كان ذلك علم الجنس واذا قال وضعت لفظ أسامة لافادة الماهية التي هي القدر المشترك
بين هذه الاشخاص فقط من غير أن يكون فيه دلالة على الشخص المعين كان هذا اسم
الجنس فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس انتهى ثم وجدوا أسامة غير
منصرف وقد تقرر عندهم أنه ما لم يحصل في الاسم سببان لم يخرج عن الصرف
ثم وجدوا في هذا اللفظ التأنيث ولم يجدوا سببا آخر سوى العلمية فاعتقدوا كونها علما
لهذه الحقيقة (من أوائل التفسير الكبير) ذكر في شرح المواقف أن قضاء الله تعالى
عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره
ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها وأما عند الفلاسفة
فالقضاء عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على
أحسن النظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ فيضان الموجودات من حيث
جملتها على أحسن الوجوه والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني بأسبابها
على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية
الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك
العلم بل الى اختيار العباد وقال في شرح المقاصد قد اشتهر بين أهل الملل
ان الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يتناول أفعال العباد والامر ظاهر عند أهل الحق
لما تبين أنه الخالق لها بأنفسها والقدرة والداعية الموجبين لها فمعنى القضاء والقدر الخلق
والتقدير وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الايجاب والالزام فتكون الواجبات بالقضاء
والقدر دون الباقي وقد يراد بهما التبيين والاعلام وذكر في النهاية الجزرية في لغة
الحديث القدر عبارة عما قضاه الله تعالى وحكم به من الامور وهو مصدر قدر يقدر
قدرا وقد يسكن داله والقضاء الخلق فالقضاء والقدر أمران متلازمان لا ينفك
أحدهما عن الآخر لان أحدهما بمنزلة الاساس وهو القدر والآخر بمنزلة البناء
وهو القضاء وذكر في قول الاصفهاني أن القضاء وجود الممكنات في اللوح جملة على
سبيل الابداع والقدر وجودها منزلة في الاعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا
بعد واحد هذا ولعلك تجد تفصيل هذا البحث على مذهب الاشاعرة والصوفية
والمعتزلة على ما يشبعك ويغنيك في هذه الاوراق (البحران) عند الاطباء التغير
الذي يحدث للعليل دفعة في الامراض الحادة قال الجوهري وهو مولد وقال غيره هو

القوي بين البحران مدافعة عظيمة تقع بين الطبيعة والعلة وقال الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا في القانون البحران معناه الفصل في الخطاب وتأويله تغير يكون دفعة اما الى جانب الصحة واما الى جانب المرض وقال صاحب المائة وهو المسيحي البحران هو التغير الحادث في المرض اما الى جنب الصحة واما الى جانب المرض اما الى حالة أصلح واما الى حالة أردأ (من شرح المقامات لمحمد بن أبي بكر الرازي) أبو صفرة هو ظالم بن سراق ويقال ظالم ابن سارق الازدي وزعم بعض الرواة أن أبا صفرة جاء الى عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه وطلب منه أن يوليه عملا فقال ما اسمك فقال ظالم فقال ابن من قال ابن السراق فقال له أنت تظلم وأبوك يسرق ولم يول شيأ تطيرا باسمه وروى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في التطير بالاسماء حديث عجيب وهو أنه قال لرجل ما اسمك فقال جمرة فقال ابن من قال ابن شهاب قال ممن قال من الحرقة قال فأين مسكنك قال بحرة النار قال بأيها قال بذات لظى فقال له عمر أدرك أهلك فقد احترقوا فرجع الرجل فوجد أهله قد احترقوا وروى أن عرابيا لقي آخر فقال ما اسمك قال فيض قال ابن من قال ابن الفرات قال أبو من قال أبو بحر قال له ليس ينبغي لنا أن نكلمك الا في زورق (من الشرح المذكور في أوائل المقامة الثانية والاربعين) زعم أرباب التجارب أن المني في أول الامر يصير كرة مستديرة ويبقى على لونه الابيض في الرحم ستة أيام ثم انه يظهر بعد ذلك في الباطن أعني مركز هذه الكرة نقطة دموية وذلك الموضع الذي ذكرنا مجمع الارواح وهو الذي اذا تمت خلقته كان قلبا لهذا المني قالوا ان أول عضو يتكون من البدن هو القلب ثم يحصل بعد ذلك نقطتان دمويتان احداهما فوق النقطة الاولى وهي التي اذا استحكمت خلقتها كانت دماغا والنقطة الثانية تحصل على يمين النقطة الاولى وهي التي اذا استحكمت خلقتها كانت كبدا ثم ان هذه النقط الثلاث تمتد في الصفات امتدادا تاما وهذه الاحوال تحصل بعد ثلاثة أيام أخرى فيكون ذلك تسعة أيام من الابتداء وقد يتقدم يوما أو يتأخر يوما ثم بعد ستة أيام أخرى وهو الخامس عشر من العلوق تنفذ الدموية في الجميع فتصير علقة وربما تقدم يوما أو يومين أو تأخر كذلك ثم تصير العلقة مضغة بمعنى أنه ينقلب ذلك الدم الجامد قطعة لحم كانها بقدار ما يمضغ كالغرفة اسم لما يغترف واعلم أنا بينا أنها تصير علقة في مدة خمسة عشر يوما ثم انه بعد ذلك باثني عشر يوما تصير مضغة وتتميز الاعضاء الثلاثة بعضها عن بعض وأمتدت رطوبة النخاع وربما تقدم ذلك أو تأخر بيوم أو يومين أو ثلاثة ثم بعد تسعة أيام ينفصل الرأس عن المنكبين والاطراف عن الضلوع والبطن تميزا يحس به في البعض ويخفى في البعض ويحس بذلك بعد تمام الاربعين في الاكثر واعلم انا قد ذكرنا ان أصحاب التجارب قد زعموا ان في مدة أربعين يوما يصير الحال بحيث تتميز بعض الاعضاء من بعض وفيه اشكال وذلك لانه روى في الصحيحين عن الاعمش عن زيد بن وهب

عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق
ان أحدكم ليجمع في بطن أمه أربعين يوما نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون
مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله ملكا ينفخ فيه الروح فيؤمر بأربع كلمات فيكتب رزقه
وأجله وعمله وشقي أو سعيد فوالله الذي لا إله غيره ان أحدكم ليعمل عمل أهل الجنة حتى
ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيختم له بعمل أهل النار فيدخلها
وان أحدكم ليعمل عمل أهل النار حتى لا يكون بينه وبين النار الا ذراع فيسبق عليه
الكتاب فيختم له بعمل أهل الجنة فيدخلها فهذا الحديث يدل على أنه تبقى أربعين
يوما ثم تبقى علقة مثل هذه المدة ثم تبقى مضغة مثل هذه المدة وذلك على خلاف ما حكي
عن أهل التجارب والجواب أنه وان اختلفت الاعضاء في مدة الاربعين الا أن صورة
النطفة والعلقة والمضغة انما تتم عند انقضاء الاربعينات فلا منافاة بين الامرين [illegible]
كلام صاحب الشرع (الحقائق الاسلامية في أسرار التنزيل) للامام فخر الدين الرازي
عليه الرحمة لكن في الجواب الذي ذكره تأمل فتأمل قال ابن الملك في شرح المشارق
قال القاضي المراد بكتب هذه الاشياء اظهاره للملك والا فقضاؤه تعالى سابق
على ذلك فوالذي لا إله غيره هذا شروع لبيان أن السعيد قد يشقى وبالعكس وهذا انما
يطلع عليه وأما في التقدير الازلي فلا تغير فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها وفيه بيان
أن الاعمال أمارات وعلامات وليست بموجبات فان مصير الامور في النهاية الى
ما جرى به القدر في البداية من الشرح [illegible]
أحوالها وبالمساكن التي كثرت فيها العمارات كالاقليم الرابع والخامس أربعة الاول
سن النمو وهو من أول العمر الى قريب من ثلاثين سنة والثاني سن الوقوف وهو من
آخر النمو الى نحو من خمسين والثالث سن الوقوف مع انتقاص القوة وهو أن لا يكون
النقصان فيه محسوسا وهو من آخر سن الشباب الى نحو من ستين سنة ويسمى سن
الكهولة والرابع سن الانحطاط مع ظهور الضعف في القوة وهو أن تصير الرطوبة
الغريزية ناقصة عن حفظ الحرارة الغريزية نقصانا محسوسا وهو من آخر سن الكهولة الى
آخر العمر ويسمى سن الشيخوخة تمام النمو بأربع سوابيع ويوجد كل سابوع
أثر يؤدي الى كمال ما [illegible] السابوع الاول فتصلب أعضاؤه بعض الصلابة
فتتقوى [illegible] القوة [illegible] الواهية بالتقوية [illegible]
صلى الله عليه وسلم علموا الصلاة وهم أبناء سبع [illegible] السابوع الثاني فتصلب
أعضاؤه صلابة ولذلك [illegible] فيه الغلام بالادراك [illegible] السابوع الثالث
فيكمل الانسان كمالا أقوى ولذلك [illegible] فيه اللحية [illegible]
وجود السابوع الرابع [illegible] والتحديد
بعدد السابوع الصلابة [illegible] (من كتاب [illegible] الضعفاء) حديث غريب [illegible]

١ [illegible]

فى طبقاته قال زبان بن قسور وقيل قسور رأيت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وهو نازل بوادى الشوحط فكلمته يا رسول الله انتجعناك وما كانت تأوى الى عيلم لنا به طرم وشمع فجاء رجل فاسد حين فاقتصهما حيا وكفنه بالثلم ويفصه فطار القوب هاربا فاستثار العسل ومضى به قال رسول الله ملعون ملعون من سرق شور قوم فأضر بهم هلا تبعتم أثره وتعرفتم خبره فقلت يا رسول الله انه دخل فى قوم لهم منعة وهم جيراننا من هذيل فقال صبرك صبرك يا زبان ترد نهر الجنة وان سعته كما بين العقيقة والسحيقة يتسيب جريا بعسل صاف من قذى ما تقيأه لوب ولا مجه نوب قال السبكى وهو حديث غريب انتهى نقل السيوطى فى بغية الوعاة ان الشيخ مجد الدين الفيروزابادى صاحب القاموس سئل فى بلاد الروم امتحانا عن قول سيدنا على كرم الله وجهه لكاتبه ألصق روانفك بالجبوب وخذ المزبر بشناترك واجعل حندوريتك الى قيهلى حتى لا أنغى نغبة الا أودعتها بحماطة جلجلانك فقال معناه ألزق عضرطك بالصلة وخذ المسطر بأباخسك واجعل جحمتيك الى أثعبانى حتى لا أنبس نبسة الا وعيتها فى لمظة رباطك فتعجب الحاضرون من جواب أصعب من السؤال (علم الطلسمات) علم يتعرف منه كيفية تمزيج القوى العالية الفعالة بالسافلة المنفعلة ليحدث عنها أمر غريب فى عالم الكون والفساد واختلف فى معنى الطلسم والمشهور فيه أقوال ثلاثة الاول أن طلس بمعنى الاثر الاثيم الثانى انه [illegible] الثالث [illegible] اسمه أعنى مسلط وعلم الطلسمات أسهل تناولا من علم السحر وأقرب مسلكا وللسكاكى فى هذا الفن كتاب جليل القدر (من كشكول بهاء الدين) قوله عليه السلام بينا أنا أمشى اذ سمعت صوتا من السماء الخ بينا أصله بين فأشبعت الفتحة فصارت ألفا وهو من الظروف الزمانية اللازمة للاضافة الى الجملة الاسمية والعامل فيه الجواب اذا كان مجردا من كلمة المفاجأة والا فمعنى المفاجأة المتضمنة هى اياها وتحتاج الى جواب يتم به المعنى وقيل اقتضى جوابا لانه ظرف متضمن لمعنى المجازاة والافصح فى جوابه أن يكون فيه اذ أو اذا خلافا للاصمعى والمعنى أن فى أثناء أوقات المشى فاجأنى السماع (من شرح البخارى للفاضل الكرمانى) وفى الحديث بينا أنا عند رسول الله اذ جاءه رجل أصل بينا بين فأشبعت الفتحة فصارت بينا يقال بينا وبينما وهما ظرفا زمان بمعنى المفاجأة ويضافان الى جملة من فعل وفاعل ومبتدا وخبر ويحتاجان الى جواب يتم به المعنى والافصح فى جوابهما أن لا يكون فيه اذ واذا وقد جاء فى الجواب كثيرا تقول بينا زيد جالس دخل عليه عمرو واذ دخل واذا دخل (من النهاية) وبينا أصله بين أشبعت الفتحة فصارت ألفا وبينما زيدت عليه ما والمعنى واحد تقول بينا نحن نرقبه أتانا وتقدير الكلام بين أوقات نحن نرقبه أتانا أى بين أوقات رقبتنا اياه والجمل مما تضاف اليها أسماء الزمان كقولك أتيتك زمن الحجاج أمير ثم حذف المضاف وهو أوقات وولى الظرف

الذى هو بين الجملة التى أقيمت مقام المضاف اليها وكان الاسمى عنصر بعد بينا اذا صلح فى موضعه بين وغيره يرفع بعد بينا وبينما على الابتدائية والخبر (من الصحاح للجوهرى عليه الرحمة) قال البيضاوى عند تفسير قوله تعالى قد خلت من قبلكم سنن متعلق بخلت وليس صفة لقوم فان ظرف الزمان لا يكون صفة الجثة ولا حالا منها ولا خبرا عنها انتهى قال الفاضل المحشى شهاب الدين الخفاجى هذا هو المشهور بين النحاة ولكن التحقيق أنه لا يكون خبرا عن اسم عين ولا حالا ولا صفة ولا صلة الا اذا لم تحصل الفائدة فان حصلت جازت كما اذا شبهت العين اسم المعنى فى تجددها وقتا دون وقت نحو الليلة الهلال أو قدر قبلها اسم معنى نحو اليوم خمر أى شرب خمر بخلاف زيد يوم السبت ولذا قال فى الالفية

ولا يكون اسم زمان خبرا • عن جثة وان يفد فأخبرا

وما نحن فيه من تبدلات القوم لا يعلم هل هم ممن مضى أولا وقد مر فى قوله تعالى الذين من قبلكم أن اعرابه صلة والصلة كالصفة وقال أبو حيان هذا المنع انما هو فى الزمان المجرد عن الوصف أما اذا انضم اليه وصف فيجوز كقبل وبعد فانهما وصفان فى الاصل فاذا قلت جاء زيد قبل عمرو فالمعنى انه جاء فى زمان قبل زمان مجيئه أى متقدم عليه ولذا وقع صلة للموصول ولو لم يلحظ فيه الوصف وكان ظرف زمان متجردا لم يجز أن يقع صلة ولا صفة قال تعالى والذين من قبلكم ولا يجوز والذين اليوم تحقيق بديع فلا تنسه ومنه تعلم ما فى كلام المصنف وأما كون الصفة الجار والمجرور الذى هو ظرف لا الظرف نفسه فوهم لان دخول الجار عليه اذا كان من أو فى لا يخرجه فى الحقيقة عن كونه هو الخبر أو نحوه فتأمله انتهى روى ان رجلا جاء أمير المؤمنين عليا عليه السلام وهو على المنبر وسأل عن أقل عدد يصح منه الكسور التسعة كلها صحاحا فقال له على البديهة اضرب عدد أيام أسبوعك فى عدد أيام شهرك ثم اضرب المبلغ فى عدد شهور سنتك فالحاصل فهو الجواب والامر كما ذكره عليه السلام وعند تفصيل أجزائه يتحقق السائل ذلك (من شرح المقامات لمحمد بن أبى بكر الرازى فى أوائل المقامة السادسة والثلاثين)

نصف	ثلث	ربع	خمس	سدس	سبع	ثمن	تسع	عشر
١٢٦٠	٨٤٠	٦٣٠	٥٠٤	٤٢٠	٣٦٠	٣١٥	٢٨٠	٢٥٢

الاحساس ادراك الشئ باحدى الحواس فان كان الاحساس للحس الظاهر فهو من المشاهدات وان كان للحس الباطن فهو من الوجدانيات وهو أى الحس عشرة خمسة للظاهر السمع والبصر والشم والذوق واللمس وخمسة للباطن (حس المشترك) وهو قوة يدرك بها المحسوسات ومحله مقدم التجويف الاول من الدماغ يتأدى اليه جميع الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة كأنه حوض ينصب اليه أنهار خمسة وينتقش بها انتقاشا ويسمى باللوح النفس (الخيال) وهو قوة تحفظ ما يدركه الحس المشترك

من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة بحيث يشاهدها الحس المشترك ومحله مؤخر البطن الاول من الدماغ (الوهم) وهو قوة من شأنها ادراك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كشجاعة زيد وسخاوته ومحله مقدم التجويف الاخير من الدماغ (الحافظة) وهى قوة من شأنها حفظ ما يدركه الوهم من المعانى المتعلقة بالمحسوسات الجزئية فهى خزانة للوهم كالخيال للحس المشترك ومحلها مؤخر التجويف الاخير من الدماغ (المتصرفة) وهى قوة من شأنها التصرف فى الصور والمعانى بالتركيب والتفصيل ومحلها مقدم التجويف الاوسط من الدماغ وهذه القوة اذا استعملها العقل تسمى مفكرة واذا استعملها الوهم فى المحسوسات مطلقا تسمى متخيلة (من تعريفات السيد) اختصاص الناعت هو التعلق الخاص الذى يصير به أحد المتعلقين ناعتا للآخر والآخر منعوتا به والنعت حال والمنعوت محل كالتعلق بين لون البياض والجسم المقتضى لكون البياض نعتا للجسم والجسم منعوتا بأن يقال جسم أبيض الاختبار فعل ما يظهر به الشئ وهو من الله تعالى اظهار ما يعلم من أسرار خلقه فان علم الله تعالى قسمان قسم يتقدم وجود الشئ فى اللوح المحفوظ وقسم يتأخر وجوده فى مظاهر الخلق والبلاء الذى فى الاختبار هو هذا القسم لا الاول فتأمل من التعريفات (الازلى) ما لا يكون مسبوقا بالعدم * اعلم ان الموجود أقسام ثلاثة لا رابع لها فانه اما أزلى أبدى وهو الله تعالى أو لا أزلى ولا أبدى وهو الدنيا أو أبدى غير أزلى وهو الآخرة وعكسه محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه من التعريفات (الاستعارة) ادعاء معنى الحقيقة فى الشئ للمبالغة فى التشبيه مع طرح ذكر المشبه من البين كقولك لقيت أسدا وأنت تعنى به الرجل الشجاع ثم اذا ذكر المشبه به مع ذكر القرينة تسمى استعارة تصريحية وتحقيقية نحو لقيت اسدا فى الحمام واذا قلنا المنية أى الموت انشبت اى علقت أظفارها بفلان فقد شبهنا المنية بالسبع فى اغتيال النفوس اى اهلاكها من غير تفرقة من نفاع وضرار فأثبتنا لها الاظفار التى لا يكمل ذلك الاغتيال فيه بدونها تحقيقا للمبالغة فى التشبيه فتشبيه المنية بالسبع استعارة بالكناية واثبات الاظفار لها استعارة تخييلية وأما الاستعارة المرشحة فهى ما قرن بملائم المستعار منه نحو أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم (فان قيل) ما الفرق بين الاستعارة التخييلية والترشيحية فان كلا منهما اثبات بعض لازم المشبه به قلنا اثبات اللازم فى التخييلية لصحة الاستعارة وفى الترشيحية للمبالغة وأما المجردة فهى ما قرن بملائم المستعار له سميت مجردة لتجردها عن مرادف المعنى الحقيقى نحو رأيت أسدا شاكى السلاح وأما المطلقة فهى ما لم يقترن بشئ مما يلائم المستعار منه والمستعار له نحو رأيت أسدا والاستعارة الاصلية ما يكون المستعار اسم جنس غير مشتق والتبعية ما يقع فى غير أسماء الاجناس من الافعال والصفات وأسماء الزمان والمكان والآلة والحروف ثم ان

استعارة ما ينقسم على قسمين أحدهما أن يشبه الضرب الشديد مثلا بالقتل ويستعار له اسمه ثم يشتق منه قتل بمعنى ضرب ضربا شديدا والثاني أن يشبه الضرب في المستقبل بالضرب في الماضي مثلا في تحقق الوقوع فيستعمل فيه ضرب فيكون المعنى المصدري أعنى الضرب موجودا في كل واحد من المشبه والمشبه به لكنه قيد في كل واحد منهما بقيد مغاير لقيد الآخر فصح التشبيه لذلك وبيان الاستعارة في متعلقات معاني الحروف لعدم استقلالها لا يمكن أن يشبه بها لان المشبه به هو محكوم عليه بمشاركة المشبه له فيجري التشبيه فيما يعبر به ويلزم تبعية الاستعارة في الضمائر لاستعارة في معاني الحروف والاستعارة التمثيلية حقيقتها أن يوجد أمور متعددة من المشبه فتجمع في الخاطر وكذا من المشبه به ويجعل المجموعان بمثابة أي في مجموع منتزع شملهما نحو اني أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى أي تتردد في الاقدام والاحجام تردد من يقدم إحداهما ويؤخر أخرى ويسمى بالتمثيل على سبيل الاستعارة أيضا وقد صرح علماء البيان بأن التمثيل لا يستلزم الاستعارة في شيء من أجزائه بل لا يجوز فيه ذلك حتى حكم بعضهم بعدم اجتماع التمثيلية والتبعية على ذلك وقال القطب في المثل شهرة بحيث صار علما للحال الأولى التي هي المورد بخلاف الاستعارة التمثيلية فكل مثل استعارة تمثيلية ولا عكس (الى هنا من التعريفات للسيد السند قدس سره وغيرها من المطول وشرح رسالة الاستعارة) الانشاء على ضربين طلب كالاستفهام والأمر والنهي ونحو ذلك كالتمني والترجي والنداء وغير الطلب كأفعال المقاربة وأفعال المدح والذم وصيغ العقود والقسم ولعل ورب وكم الخبرية ونحو ذلك حسن چلپي على المطول (تعريف علم الكلام) الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية كما في المقاصد وهو علم يبحث فيه عن ذات الله سبحانه وتعالى وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد وهو معرفة النفس ما عليها وما لها من العقائد المنسوبة الى دين الاسلام عملا أو وطنا في العقل كما في المسايرة فكأنه أخذ من تعريف الصفة لأبي حنيفة رضي الله عنه وهو معرفة النفس الخ واعلم أن مسائل الاعتقاد كحدوث العالم ووجود الباري وما يجب له وما يمتنع عليه من أدلتها فرض عين على كل مكلف فيجب النظر بدليل اجمالي ولا يجوز التقليد وهذا هو الراجح عند الأشعري والامام فخر الدين وأما النظر بدليل تفصيلي يتمكن معه من ازاحة الشبه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين ففرض كفاية في حق المتأهلين وأما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبه والضلال فليس له الخوض فيه وهذا هو محمل منع السلف عن الاشتغال بعلم الكلام كذا في المسايرة قال البيضاوي في سورة يونس عليه السلام عند تفسير قوله تعالى (ان الظن لا يغني من الحق شيأ) وفيه دليل على أن تحصيل العلوم في الأصول واجب والاكتفاء بالتقليد والظن غير جائز وقال الفاضل المحشي شهاب الدين وفي هذا القول

أن إيمان المقلد غير صحيح وقال المولى سنان الرومي فليس في الآية دليل لنفاة القياس
كما زعموا بل عدم العبرة لإيمان المقلد فيشكل إيمان العوام ذهب عامة الفقهاء
رحمهم الله تعالى أن معرفة الدليل ليست بشرط لصحة الإيمان وكونه نافعا وهو قول
أبي حنيفة وسفيان الثوري ومالك والأوزاعي والشافعي وأحمد وجميع أصحاب الظواهر
ومن المتكلمين قول عبد الله بن سعيد القطان والحرث بن أسد المحاسبي وعبد العزيز
ابن يحيى المكي وهو الظاهر من مذهب الشيخ أبي منصور رحمهم الله ثم إن من نشأ
بين المسلمين من أهل القرى والأمصار وكان من ذوي النهى والأبصار وتفكر
في خلق السموات والأرض آناء الليل والنهار وسبح لله تعالى عند كل ريح عاصف
وبرق خاطف ورعد باهر ونور زاهر فذلك منه استدلال وتمجيد وهو خارج عن حد
التقليد كذا في الكفاية وصح إيمان مقلد لغيره بلا دليل لحصول التصديق الذي
هو حقيقة الإيمان جزما من غير تجويز ثبوت نقيض ولا اقتران بموجب من موجبات
[illegible] فهو اعتقاد جازم مطابق وهو اليقين المعتبر في التصديق وربما يكتفى بالمطابقة
[illegible] كما في المواقف الملحق الغالب الذي لا يخطر بالبال معه نقيض في حكم اليقين
[illegible] ليس إيمان البأس [illegible] كما قال الماتريدي وغيره إيمان رفع عذاب
الموت لم يبق له أي لصاحبه حين رؤيته البأس عند موته قدرة تصرف في نفسه
وانتفاع بها بخلاف إيمان المقلد فإنه إيمان تقرب إلى الله تعالى وابتغاء مرضاته وقت
قدرة تصرفه في نفسه وانتفاعه بها من غير إلجاء ولا قصد رفع عذاب وانتفاء قدرة
تصرف في النفس ومن منع صحة إيمان المقلد قال لابد في كل مسئلة من مسائل
الأصول من التمكن من إقامة حجة ودفع شبهة ومجادلة الخصوم وحل ما ورد
من شك وعليه المعتزلة ولم يحكموا بإيمان من يعجز عن شيء من ذلك بل حكم أبو هاشم
بكفره [illegible] واتفقوا على أن ترك النظر كبيرة يخرج من الإيمان إذا طرأت عليه
ويمنع من الدخول فيه إذا قارنته فهي مسئلة صاحب الكبيرة وإن أرادوا أن مثل
هذا التصديق لا يتأتى إلا بعد تقدم نظرها وبه يشعر تمسكهم بأن حقيقة الإيمان
[illegible] في الإيمان من أن يكون [illegible] وملبسا عليه على أنه افعال من
الأمن للتعدية أو الصيرورة قلنا الأمن من أن يكون مكذوبا أو مخدوعا يحصل
بالاعتقاد الجازم وإن كان عن تقليد وبأن الواجب هو العلم وذلك لا يكون إلا بضرورة
أو دليل ولا ضرورة فتعين الدليل قلنا المقصود من الدليل هو التوصل إلى التصديق
فلا عبرة بانعدام الوسيلة إذا حصل إذ لا معنى لاشتغاله بها بعد حصوله ومنهم
من منع صحة إيمان المقلد من قال لابد في كل مسئلة منها من التمكن من إقامة دليل
عقلي في حجة نظرية بشرط الاقتدار على تقرير الحجج ودفع الشبه ومجادلة الخصوم وعزا
[illegible] ونقل عنه أنه قال من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا أي على الإطلاق كما قال

عبد القاهر البغدادي لانه ليس بكافر لوجود التصديق [illegible] عاص بترك النظر والاستدلال فيغفر الله له أو يعذبه بقدر ذنبه ويدخله الجنة وذهب [illegible] أن مراد الشيخ أنه ليس مؤمنا كاملا كأرباب الاعمال [illegible] لا يقول [illegible] بين المنزلتين ولا بدخول غير المؤمن الجنة [illegible] ما ذكر من أنه لا بد في كل [illegible] عامة دليل في الجملة [illegible] تأخر والمتأخرة [illegible] الخلاف عن [illegible] بعيدا [illegible] ولم [illegible] في خلق هذا الانتظام [illegible] يجب [illegible] من غير تفكر وتدبير [illegible] صلى الله عليه وسلم وما أتى به من المعجزات [illegible] في خلق [illegible] الليل والنهار عن أهل النظر والاستدلال [illegible] أن وجوب النظر في الادلة انما هو في حق من قدر عليه [illegible] والنسوان لعجزهم عن النظر في الادلة وتعبيرها [illegible] أو سماع أوائل الادلة التي تتسارع الى الافهام فان فهموا [illegible] وصاحب الجمل عند المتكلمين هو الذي يعتقد الجمل التي تتفق عليها [illegible] ولا يدخل في الاختلافات بل يعتقد أن ما وافق منها تلك الجمل حق وما سواها فباطل من أن الله تعالى واحد لا شريك له ولا شبيه لم يزل قبل ما خلق من زمان ومكان وعرش وغيرها قديما [illegible] الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يخلفهم [illegible] أفعاله وفي كل ما خلق وقضى وقدر بعث رسلا ليتذكر من علم [illegible] الجنة من علم أنه لا يؤمن ويأبى والرضا بقضائه [illegible] وما لم يشأ لم يكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء [illegible] ولا يكلفون تلخيص العبارة عنها وان لم يمكنهم [illegible] خلقوا الانتفاع المكلفين بهم في الدنيا وهم كثيرون [illegible] في اجراء أحكام الاسلام عليهم بل في أنهم يعاقبون عقاب [illegible] لمدلجي) قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى في سورة يونس (وما [illegible] ان الظن لا يغني من الحق شيئا) وفيه دليل على [illegible] والاكتفاء بالتقليد والظن [illegible] القول بأن ايمان المقلد غير صحيح انتهى [illegible] المسئلة أن ايمان المقلد [illegible] السلف وعامة الفقهاء وتفصيل ذلك في [illegible] اليه انتهى (البرهان) هو القياس المؤلف من [illegible] الضروريات أو بواسطة وهي النظريات [illegible]

الاكبر الى الاصغر فان كان مع ذلك علة لوجود تلك النسبة فى الخارج أيضا فهو برهان لمى كقولنا هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم فتعفن الاخلاط كما انه علة لثبوت الحمى فى الذهن فكذلك علة لثبوت الحمى فى الخارج وان لم يكن كذلك بل لا يكون علة للنسبة الا فى الذهن فهو برهان انى كقولنا هذا محموم وكل محموم متعفن الاخلاط فهذا متعفن الاخلاط فالحمى وان كانت علة لثبوت تعفن الاخلاط فى الذهن الا انها ليست فى الخارج بل الامر بالعكس (من التعريفات) فى برهان التمانع اعلم أن الدليل المشهور المسمى ببرهان التمانع قد أخذه المتكلمون من قوله سبحانه علا برهانه لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا الآية وهو معنى عبارة النص على ما ذكره الامام أبو المعين النسفى رحمه الله فالآية عنده حجة برهانية تحقيقية والملازمة فيها قطعية وزعم الفاضل التفتازانى أنها اقناعية والملازمة عادية وشنع عليه عبد اللطيف الكرمانى من معاصريه بما شنع عليه أبو المعين اياها من حيث كفره بقدحه فى دلالة الآية وذلك لان الخصم اذا منع الملازمة لم يتم الاستدلال بها وذلك يستلزم أن يعلم الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم ما لا يتم الاستدلال به على المشركين فيلزم أحد الامرين اما الجهل أو السفه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وأجاب عنه علاء الدين محمد البخارى الحنفى تلميذ التفتازانى بما حاصله ان الادلة على وجود الصانع تعالى وتوحيده تختلف بحسب ادراك العقول والتكليف بالتوحيد يشمل العامة والرسول صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة ومحاجة المشركين وعامتهم قاصرة عن ادراك الادلة القطعية البرهانية ولا يجدى معهم الا الادلة الخطابية العادية بحسب الفهم والقرآن العظيم مشتمل على الادلة القطعية لا يعقلها الا العالمون بطريق الاشارة وعلى الخطابية بطريق العبارة تكميلا للحجة على العامة والخاصة وقد اجتمعت الحجتان بطريقتين فى الآية فأما الخطابى المدلول عليه بالعبارة فهو لزوم فساد السموات والارض بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الآلهة ولا يخفى أنه لا يكون الا على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين عدم لزومه قطعا لامكان الاتفاق فلزوم الفساد عادى كما أشار اليه الرازى بقوله بجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر والقطعى هو المدلول عليه بالاشارة وهذا باجماع المتكلمين يستلزم تكون مقدور بين قادرين أو عجزهما أو عجز أحدهما على ما بين فى محله فظهر أن التمانع قد يكون خطابيا وقد يكون برهانيا ولا تنافى لان المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدور بين قادرين وعجز ما فرض من الالهين أو أحدهما عن الآخر لذا والمدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام المحسوس فأين أحدهما من الآخر كذا فى النجم الوقاد وتقرير هذا البرهان وتفصيله فى شرح المقاصد ان أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله

تعالى أجرى عادته أن يوجد في العبد قدرة واختيارا فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى إبداعا وإحداثا ومكسوبا للعبد [illegible] مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري وقالت المعتزلة أي أكثرهم هو واقع بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل باختيار وقالت طائفة هي واقعة بالقدرتين معا [illegible] القدرة بأن تتعلقا جميعا بالفعل نفسه [illegible] وقال القاضي بأن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد [illegible] وطاعة ومعصية إلى غير ذلك من الأوصاف التي لا توصف بها أفعاله تعالى [illegible] أي [illegible] فإن ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره [illegible] ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره وقالت الحكماء [illegible] سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد [illegible] وارتفاع الموانع من شرح المواقف مما يتعلق بتقرير برهان التمانع المذكور [illegible] شيخي رحمه الله يقرر في توحيد الصانع سبحانه وتعالى بكلمة وجيزة ويقول لو فرضنا [illegible] العالم صانعين لا يخلو من أن يكون كل منهما مستغنيا عن الآخر [illegible] [illegible] لأنه يكون عاجزا وإما أن لا يصلح أن يكون إلها وهو [illegible] ولم يقدر على منع صاحبه كان عاجزا ولو قدر لم يكن الآخر [illegible] [illegible] يعلم [illegible] كل منهما ما يريد الآخر فلا يريده قطعا [illegible] أن يكون كل منهما إلها يستلزم كونه قادرا على ما يريده [illegible] كل [illegible] [illegible] من المقدورين [illegible] إلى قسمة التمانع وانتفاء كل واحد [illegible] [illegible] القدرة وإصابة الرأي وأن يستبد برأي نفسه [illegible] إمكان المخالفة فيه كاف في المطلوب إذ الأصل [illegible] قال الإمام نور الدين [illegible] رحمه الله لو ثبتت الموافقة بينهما [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا [illegible] [illegible] الإنسان بل إنه لازم لعقل الإنسان من ضرورة دون شيء [illegible] [illegible] فإن ذات الله سبحانه وصفاته معلومة له تعالى [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

لما نهوا عنه ومع ذلك فليس بمرادله تعالى كذا فى السديد وفيه أنّ تقدم هذه الارادة
ضرورية واختيارية على قياس ما سبق فيه مالا يخفى وأجيب بأن فقد ذلك فى الاول
لكونه فى حيز الاستحالة فى نفسه وكذا فى الثانى ان كان معه ومايمتنع وجوده
والله أعلم كذا وجدت بخط الفاضل ابراهيم وحدى عليه الرحمة فى الارادة وله تعالى
ارادة وهى صفة حقيقية توجب تخصيص المقدور بخصوص وقت ايجاده والعلم
يتعلق أزلا بذلك التخصيص الذى أوجبته الارادة كما أنّ الارادة فى الازل متعلقة
بتخصيص الحوادث بأوقاتها لم يحدث له تعالى علم بحدوث الحادث والارادة بكل المراد
كذا فى المسايرة وهو كما ترى يجعل وقوع الشئ تابعا لتعلق العلم ازلا بوقوعه
وجعل الفاضل التفتازانى وغيره تعلق العلم تابعا للوقوع فالتوفيق أنّ من جعل
الوقوع تابعا للعلم يريد أنّ حدوث الواقع على حسب ماتعلق به العلم القديم ومن عكسه
يريد أنّ العلم بوقوع الشئ فى وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه فالعلم بمثابة الحكاية
عنه والحكاية تابعة للمحكى وبهذا الاعتبار فالمعلوم أصل فى التطابق لانه مثال
وصورة له والعلم تابع له فيه وليس معناه أن يتأخر العلم عن الوقوع فى الخارج البتة
ومعنى كون الوقوع تابعا لتعلق الارادة أنه يقع كما يريد سبحانه وتعالى وقوعه
لا التبعية فى الوجود الخارجى كذا فى النجم الوقاد ولا اختيار بدون الارادة لانّ الارادة
جزء الاختيار والجزء مقدم على الكل طبعا لانها عبارة عن حالة ميلانية الى أحد
الطرفين اللذين هما الفعل والترك والاختيار عبارة عن تلك الحالة الميلانية مع الترجيح
والتعيين فحينئذ تكون الارادة سابقة عليه فلابد من ثبوتها لانّ الاختيار لما كان
ثابتا لله تعالى كما مر استلزم ثبوته ثبوتها كذا فى الاعتقاد وفيه أنّ ظاهر سوق
الكلام فيما هو فى ارادة الله عز وجل وهى صفة لاتقبل التجزى وأنه بعد أن حكم
بسبق الارادة على الاختيار كيف يحكم باستلزام ثبوته ثبوتها مع أنّ ثبوت الارادة
بنص من الشارع تبارك وتعالى لا أن يراد الاستدلال عقلا وفيه مافيه ثم قال
فى الاعتقاد وهذا يدل على الفرق بين الارادة والاختيار والظاهر انه لافرق بينهما كما قال
فى الصحائف انّ الاختيار قريب من معنى الارادة هذا وأنت خبير بأنّ هذا لايوجب
عدم الفرق ثم أقول الارادة المشيئة كما فى البيضاوى وغيره وذكر المصنف أنها مشتقة من
الرود وهو الطلب ولذا يقال فى المثل لايكذب الرائد أهله أى طالب الكلأ أو الميل ومنه
قولهم جرية روداء أى تمايل فى مشيها لين أطرافها ورطوبة أغصانها وجاز أن يكون
الاصل فيه الميل واستعمل فى الطلب لانّ الطالب يميل الى مطلوبه وأن يكون
بالعكس لانّ الميل يستلزم الطلب عادة والكل لايصدق على ارادة الله تعالى كذا
فى النجم الوقاد وفيه نظر وقد صرحوا بأنّ المشيئة والارادة واحدة عندنا من خط
ابراهيم الوحدى رحمه الله الا أنّ الطاعة بمشيئته وارادته ورضاه ومحبته فى السديد

أنهما بمعنى كالإرادة والمشيئة وقيل الرضا ترك الاعتراض على الشيء لا إرادة وقوعه والمحبة إرادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعة ومؤاخذة والإرادة عامة وهي تنقسم إلى ما لا تتعقب وما تتعقبه تبعة ومؤاخذة وأمر ورضا وإنصاف وفرق [illegible] قال المصنف رحمه الله القضاء الخلق والتقدير جعل كل شيء على ما هو عليه من خير وشر وحسن وقبح حكمة أو سفه وبيان ما يقع فيه كل شيء من زمان ومكان وثواب وعقاب وهو تأويل الحكمة فهي أن يجعل كل شيء على ما هو أهله ويقدر كل شيء من حيث هو ذو [illegible] ولذا قلنا إن خلق الكفر ليس بسفه قال تعالى إنا كل شيء خلقناه بقدر انتهى وفي تحريره بعد أن ذكر أن المراد بالقضاء والقدر إنما الخلق والتقدير [illegible] وهو تارة يرجع إلى صفة الكلام أو العلم والأوجه رجوعه إلى العلم كما أشار إليه الشيخ رحمه الله

فسر قضاء الله بالكفر علمه * بعلم قديم سره في خليقة

وإظهاره من بعد ذا بمطابقة * لأدر كذا قدرة أزلية

من خط المرسوم المرقوم ولقد أهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا حين ظلموا بالتكذيب واستعمال القوى والجوارح لا على ما ينبغي وجاءتهم رسلهم بالبينات بالحجج الدالة على صدقهم وهو حال من الواو بإضمار قد أو عطف على ظلموا وما كانوا ليؤمنوا وما استقام لهم أن يؤمنوا لفساد استعدادهم وخذلان الله لهم وعلمه بأنهم يموتون على كفرهم واللام لتأكيد النفي من البيضاوي رحمه الله في سورة يونس عليه السلام قوله وما استقام لهم أن يؤمنوا لفساد استعدادهم الخ قيل عليه إن علمه تعالى ليس علة لعدم إيمانهم لأن العلم تابع للمعلوم لا بالعكس وقال بعض فضلاء العصر كون العلم علة لكفرهم وعدم إيمانهم باطل لا يشتبه على مؤمن فضلا عن عالم فاضل لأن كون علم العالم الرباني علة للكفر والعصيان مقالة أهل الزيغ والطغيان وحاشا مثل المصنف رحمه الله أن يقع فيه لكن ظاهر عطف قوله وعلمه الخ على قوله لفساد استعدادهم يوهم ذلك فيجب أن يؤول كلامه ويصرف عن ظاهره بأن يجعل [illegible] موتهم على الكفر المعلوم له تعالى أو يجعل العلم علة للحكم بأنهم يموتون على كفرهم ويكون حاصل المعنى ولقد أهلكنا القرون السابقة لما كذبوا وعلمت أنهم لا يؤمنون وأهلكناهم فتكون العلة هي المعلوم أي عدم إيمانهم فيما يأتي ولكن [illegible] علم [illegible] لكون علم الله تعالى شرطا بالمستقبل فتوسط العلم [illegible] المعلوم لإفادة علية [illegible] فافهم وقال آخر من فضلاء العصر أيضا قول المحشي دون العكس [illegible] تابعا معلوم [illegible] علمه تعالى في الأزل بالمعلوم المعين الحادث تابع لماهيته بمعنى أن خصوصية العلم وامتيازه من سائر العلوم إنما هي باعتبار أنه علم بهذه الماهية وأما وجود الماهية وفعليته فيما لا يزال فتابع لعلمه الأزلي التابع لماهيته بمعنى أنه تعالى لما علمها في الأزل على هذه الخصوصية لزم أن تتحقق وتوجد فيما لا يزال على هذه الخصوصية فتفسير [illegible]

على الكفر وعدم ايمانهم متبوع لعلمه الازلى ووقوعه تابع له فهذا هذا التحقيق من
مواضع شتى وهذا مالاشبهة فيه وهو مذهب أهل السنة رحمهم الله تعالى وقد صرح به
التحرير فى أول سورة الانعام حيث قال علم الله بأنهم يتركون الايمان ويؤثرون الكفر
صار سببا لامتناعهم عن الايمان باختيارهم عند المعتزلة وأما عند أهل السنة فقد
صار ذلك سببا لعدم ايمانهم بحيث لاسبيل اليه وبهذا يندفع ما قال الامام الرازى
ان هذا يدل على أن سبق القضاء بالخسران والخذلان هو الذى حملهم على الامتناع
عن الايمان وذلك مذهب أهل السنة انتهى وبهذا علمت ما فى هذا المقام من الخبط
من حاشية مولانا الشهاب الخفاجى عليه الرحمة ولو أننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى
وحشرنا عليهم كل شئ قبلا كما اقترحوه فقالوا لولا أنزل علينا الملائكة وقالوا أو تأتى
بالله والملائكة قبيلا وقبلا جمع قبيل بمعنى كفيل أى كفلاء بما بشروا به وأنذروا أو جمع
قبيل الذى هو جمع قبيلة بمعنى جماعات أو مصدر بمعنى مقابلة كقبلا وهو قراءة نافع
وابن عامر وهو على الوجوه حال وانما جاز ذلك لعمومه ما كانوا ليؤمنوا لما سبق عليهم
القضاء بالكفر الا أن يشاء الله استثناء من أعم الاحوال أى لا يؤمنون فى حال من
الاحوال الا حال مشيئة الله ايمانهم وقيل منقطع وهو حجة واضحة على المعتزلة من
البيضاوى فى سورة الانعام قوله لما سبق عليهم القضاء بالكفر بتشديد الميم وتخفيفها
قيل عليه ان فيه تعليل الحوادث بالتقدير الازلى ولا يخفى فساده لبطلان استعدادهم
وتبدل فطرتهم القابلة بسوء اختيارهم وتبعه من قال فى تفسيره أى ما صح واستقام
لهم الايمان لتماديهم فى العصيان وتمردهم فى الطغيان وأما سبق القضاء عليهم بالكفر
فمن الاحكام المترتبة على ذلك حسبما ينبئ قوله تعالى ونذرهم فى طغيانهم يعمهون
وليس بشئ لان ماذكره على مذهب الاشعرى القائل بأنه لا تأثير لاختيار العبد وان
قارن الفعل عنده ولا يلزم الجبر كما يتوهم على ما حققه أهل الاصول ولا خفاء فى كون
القضاء الازلى سببا لوقوع الحوادث ولا فساد فيه وأما سوء اختيار العبد فسبب
للقضاء الازلى والحقيقة كما قيل ان سوء الاختيار وان كان كافيا فى عدم وقوع الايمان
لكنه لا قطع فيه لجواز أن يحسن الاختيار بصرفه الى الايمان بدل صرفه الى الكفر
فكان سوء اختياره فيما لا يزال سببا للقضاء بكفره فى الازل فبعد القضاء به يكون
الواقع منه الكفر حتما كما قال الله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها شهاب الدين
ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها بقول معطوف على ما قدر قبل قوله تعالى ربنا
أبصرنا الخ أى ونقول لو شئنا أى لو تعلقت مشيئتنا تعلقا فعليا بأن نعطى كل نفس
من النفوس البرة والفاجرة ما تهتدى به الى الايمان والعمل الصالح أعطيناها
فى الدنيا التى هى دار الكسب وما أخرناه الى دار الجزاء ولكن حق القول منى أى سبقت
كلمتى حيث قلت لابليس عند قوله لاغوينهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين

فالحق والحق أقول لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم أجمعين وهو المعنى بقوله تعالى لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين كما يلوح به تقديم الجنة على الناس فبموجب ذلك لم نشأ اعطاء الهدى على العموم بل منعناه من أتباع ابليس الذين أنتم من جملتهم حيث صرفتم اختياركم الى الغي باغوائه وشئنا الافعال العادة منوطة باختيارهم اياها فلما لم تختاروا الهدى واخترتم الضلالة لم نشأ اعطاءه لكم وانما أعطيناه الذين اختاروه من النفوس البرة وهم المعنيون بما سيأتي من قوله تعالى انما يؤمن بآياتنا الخ فيكون مناط عدم مشيئة اعطاء الهدى في الحقيقة سوء اختيارهم لا تحقق القول وانما قيدنا المشيئة بما مر من التعلق الفعلي بأفعال العباد عند حدوثها لأن المشيئة الازلية من حيث تعلقها بما سيكون من أفعالهم اجمالا متقدمة على تحقق كلمة العذاب فلا يكون عدمها منوطا بتحققها وانما أناطه تعالى أزلا بصرف اختيارهم فيما سيأتي الى الغي وايثارهم الغي على الهدى فلو أريدت هي من تلك الحيثية لاستدرك بعدمها ونيط ذلك من المناط على منهاج قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم فمن توهم أن المعنى ولو شئنا لاعطينا كل نفس من عندنا من اللطف ما لو كان بهم اختياره لاهتدوا ولكن لم نعطهم لما علمنا منهم اختيار الكفر وايثاره فقد اشتبه عليه الشؤون من تفسير أبي السعود عليه الرحمة في سورة الم السجدة ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ما تهتدي به الى الايمان والعمل الصالح بالتوفيق له ولكن حق القول مني ثبت قضائي وسبق وعيدي وهو لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين وذلك تصريح بعدم ايمانهم لعدم المشيئة المسببة وسبق الحكم أنهم من أهل النار ولا يدفعه جعل ذوق العذاب مسببا عن نسيانهم العاقبة وعدم تفكرهم فيها بقوله فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا فانه من الوسائط والاسباب المقتضية له انا نسيناكم تركناكم من الرحمة أو في العذاب ترك المنسي من البيضاوي قوله فانه من الوسائط والاسباب المقتضية له أي لذوق العذاب يعني من الاسباب المنضمة اليه من غير توقف عليه فالسبب الحقيقي هو سبق الحكم الازلي ويندفع بهذا تفرقة قدرة لفعل العبد على رأي الاشاعرة ومنهم المصنف رحمه الله من حاشية المولى السعدي عليه الرحمة (التكليف) الزام فعل فيه كلفة للفاعل بحيث لو فعله يثاب عليه ولو امتنع يعاقب عليه وذا انما يتحقق فيمن يستطيعه لا يمكن ... أن يكون بحال لو قصد مباشرة الفعل ... مادة على ما قرر في بحث الاستطاعة فحكم التكليف اما أن يكون أداء المكلف به كما زعمت المعتزلة ... به كما هو مذاهب وايا ما كان لا يمكن تقريره فيما لا يطاق اما الاداء فظاهر ... فكذلك فانه اذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فلا يكون مقدورا في الامتناع عنه فلا يتحقق معنى ... فلا ...

التكليف بما لا يطاق كذا في الكفاية. والتكليف بما يمتنع لذاته كجمع الضدين وقلب
الحقائق غير جائز وغير ممتنع الوقوع عند الجمهور، وبما يمتنع الفعل لتعلق الإرادة
و[illegible] بعدمه ونحوه جائز وواقع إجماعا، وإنما وقع النزاع في جوازه هو التكليف
بما [illegible] كالصعود في السماء والجمع بين الضدين لاستحالته عقلا
وعادة [illegible] وبإمكان تكليف العاجز لا يقولون بوقوعه بالفعل. واعلم
أن أكثر المحققين على أن التكليف بما لا يطاق غير جائز عقلا وسمعا لأنه عبث كتكليف
الأعمى بالإبصار وهو مما لا يجوز على الحكيم، ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها
وما جعل عليكم في الدين من حرج. واحتج المجوزون بأنه تعالى كلف أبا لهب بالإيمان
مع أن الإيمان منه محال لعلمه تعالى بعدم إيمانه أصلا، وما علم الله وقوعه يمتنع خلافه
وقد تحير الأصوليون في جوابه ووضعوا له قاعدة لدفع هذه الشبهة، وهي أن هذا النوع
من الممتنع [illegible] يجوز أن يكلف به، وإنما النزاع في الممتنع لذاته كالجمع
بين الضدين [illegible] لأنه مما في [illegible] الوسع و[illegible]
والإيمان [illegible] لأنه لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم أنه
[illegible] لزم الجهل على الله تعالى
عن ذلك [illegible] التكليف بالممتنع بغيره عبثا لأنه لما كان في ذاته ممكنا دخل
تحت الوسع والاختيار نظرا إلى الذات، والامتناع بالغير لا يعدم الاختيار والقدرة
فيصح التكليف به بخلاف الممتنع لذاته فإنه خارج عن القدرة والاختيار أصلا
هكذا ذكره الملخص كليات أبي البقاء. قال الإمام الرازي في كتابه المسمى بالأربعين
في مسئلة الأفعال الاختيارية إن الله تعالى كان عالما من الأزل إلى الأبد بأن أبا لهب
لا يؤمن ثم إنه كان يأمره بالإيمان فكان هذا أمرا بالجمع بين الضدين وهو محال، فالقول
بتكليف ما لا يطاق لازم على المعتزلة في مسئلة العلم كما أنه لازم علينا في مسئلة خلق
الأفعال ولو اجتمع جملة العقلاء وأرادوا أن يوردوا على هذا الكلام حرفا
لما قدروا عليه إلا أن يلتزموا مذهب هشام بن الحكم وهو أنه تعالى لا يعلم الأشياء
قبل وقوعها لا بالوجود ولا بالعدم إلا أن أكثر المعتزلة يكفرون من يقول بهذا القول
انتهى. وقال رحمه الله في هذه المسئلة إن تكليف ما لا يطاق لازم على الكل
والاستقصاء في هذا الباب مذكور فيما صنفناه في أصول الفقه، فثبت بما ذكرنا أن هذا
الإشكال لازم على الكل، وما الحيلة لنا ولهم في دفعه، قلنا الحيلة ترك الحيلة والاعتراف
بأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وأنه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون. انتهى كلامه
رحمه الله. اعلم أنهم اختلفوا في القسم الأول وهو المحال لذاته فقيل يمتنع التكليف
به إجماعا، وقيل فيه خلاف فالجمهور منعوا التكليف به، وجوزه بعض الأشاعرة
ثم اختلف المجوزون في وقوعه فجمهورهم على أنه غير واقع، وإمام الحرمين في الإرشاد

والامام الرازي في المطالب العالية وذكره الآمدي وغيره على أنه واقع واستشهدوا
على ذلك بأن أبا لهب كلف بأن يصدق بأنه لا يصدق وفيه جمع النقيضين وجمع النقيضين
محال لذاته وأما القسم الثاني وهو المحال العادي مطلقا فأجمعوا على عدم وقوع
التكليف به وأما جوازه فالجمهور على عدمه وجوزه بعض الأشاعرة وأما القسم
الثالث وهو كونه خلاف متعلق العلم أو القضاء أو الاخبار أو الارادة فأجمعوا
على جواز التكليف به ووقوعه كايمان أبي لهب فانه تعالى علم أنه لا يؤمن وقضى
بذلك وأخبر به وأراده واختلفوا في كونه تكليفا بما لا يطاق وفي كونه في الأقسام ممتنعا
لذاته وهو مذهب امام الحرمين ومن ذكر معه في القسم الأول والصحيح أنه ممتنع لغيره
وتفصيل أدلة هذه الاقوال مقرر في محله اذا عرفت هذا فاعلم أن الذين قالوا بجواز
التكليف بالمحال سواء قالوا بوقوعه أولا منعوا النتيجة وهي كون [illegible]
محالا ثم اختلفوا في علة ذلك فمنهم من قال عدم الفائدة غير ضار لأن أفعاله تعالى غير معللة
ومنهم من قال بوجود الفائدة فيه وهي تهيؤ المكلف للامتثال وفيه أن هذا الجواب
انما يندفع به شبهة العلم وأخواته ولا ينفع في شبهة القدرة اذ الاتيان حاصل بقدرته تعالى
فالاشكال بحاله وأجاب السعد في التلويح بأن الفعل وان كان مخلوقا بقدرته تعالى
لكنه أجرى عادته أنه لا يخلقه الا اذا صرف العبد قدرته التابعة لارادته اليه فكان
الصرف متوقفا عليه وهو فعل العبد وليس مخلوقا لله تعالى ...
والامور الاعتبارية لا يمكن وجودها في الخارج والقدرة انما تتعلق بالممكن الموجود
ويرد عليه أن المختار لا يمكن وجودها في الخارج والقدرة انما تتعلق بالممكن الموجود
ويرد عليه أنه من يمكنه الترك عند ارادة الفعل والعبد لا يمكنه الترك اذا أراد الله الفعل
وأجاب المولى شمس الدين الفناري في عين الاعيان بقوله المختار هو القول بالكسب
وكسب العبد عبارة عن أمر هو يقوم به ويعقبه لا لأن يخلق الله فيه فعلا بسبب
تلك النسبة وليس هذا الكسب من الله تعالى ولكونه عدميا غير موجود ولا ينسب
الى خلقه وايجاده ولانصراف العبد به صار له مدخل في فعله المخلوق لله تعالى
وقابليته لذلك الخلق فيه و أن القابلية أن يكون شرطا للخلق ...
فلأن تحصيل القابلية يتوقف على العبد ينتفي الجبر ...
ينتفي القدر ويصح التكليف ويرد عليه ما ورد على ... ثم اعلم أن هذه المسألة ...
من سر القدر كانت الآراء في المقدمات الفكرية في ذروة علاها ... حتى ... شرح
المقاصد نقل عن حجة الاسلام الغزالي أنه ... لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون
العبد خالقا لأفعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو أنها مقدورة بقدرة الله
تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب انتهى
فانه لم يبين ذلك التعلق المسمى بالاكتساب انتهى فدقق كلامه ... في نفس

الامر ولكن كنهه مجهول فيكون من عالم الغيب يمكن حصوله فى الدنيا لشخص بتوجهه
التام الى الله تعالى أو بالالهام أو بالحدس من رسالة الشيخ ابراهيم الحلبى (خاتمة)
امتناع الترجيح بلا مرجح وعدم تفاصيل الاحوال يعود الى الجبر وحسن المدح والذم
والامر والنهى وكون الافعال تابعة لقصد العبد وداعية الى القدر وكون العبد منبع
النقصان يليق بالجبر وكثرة السفه والعبث والقبح فى الافعال بالقدر والآيات والآثار
متكاثرة فى الجانبين فالحق أنه لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين اذ المبادى
القريبة على الاختيار والبعيدة على الاضطرار فالانسان مضطر فى صورة المختار (ش)
يشير الى ما ذكره الامام الرازى من أن حال هذه المسئلة عجيبة فان الناس كانوا مختلفين
فيها أبدا بسبب أن ما يمكن الرجوع اليه فيها متعارض متدافع فعول الجبرية على أنه
لا بد لترجيح الفعل على تركه من مرجح ليس من العبد وعول القدرية على أن العبد
لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهى وهما مقدمتان
بديهيتان ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على أن تفاصيل أحوال الافعال
غير معلومة للعبد واعتمادا قدرية على أن افعال العباد واقعة على وفق قصودهم
ودواعيهم ارضاء ومن الالزامات الخطابية أن القدرة على الايجاد صفة كمال لا تليق
بالعبد الذى هو منبع النقصان وأن أفعال العباد تكون سفها وعبثا فلا تليق بالمتعالى
عن النقصان وأما الدلائل السمعية فالقرآن مملوء بما يوهم الامرين وكذا الآثار
فان أمة من الامم لم تكن خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة
من الجانبين حتى قيل ان وضع النرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا أن مذهبنا
أقوى بسبب القدح فى قولنا لا يترجح الممكن الا بمرجح يوجب انسداد باب اثبات الصانع
ونحن نقول الحق ما قال بعض أئمة الدين انه لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين
وذلك لان مبنى المبادى القريبة لافعال العباد على قدرته واختياره والمبادى
البعيدة على عجزه واضطراره فان الانسان مضطر فى صورة مختار كالقلم فى يد الكاتب
والوتد فى شق الحائط وفى كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقنى قال سل من يدقنى
من المقاصد وشرحه ونعم ما قيل فى هذا المعنى بالفارسية وهو هذا بيت

چون ماهى ضعيف كه قيد در آب بند • در اختيار خويش مر اختيار نيست

قالت الجبرية ان العبد لا فعل له ولا قدرة ولا اختيار فلا تأثير ولا كسب ولا فرق بين
الاضطرارى من أفعاله وبين ما يتوهم اختياريا منها فاضافة الفعل اليه بمنزلة اضافته
الى الجمادات كما يقال جرى النهر اختيارا منها فاضافة الفعل اليه بمنزلة اضافته لا يزيد
عليها الا بالشعور وهو اقرار فى نسبة الفعل اليه تعالى يقابل تفريط القدرية فيها
أو تفريطه فى نسبته الى العبد يقابل افراط القدرية فيها وهو كما ترى خلاف البداهة
قال الاسترابادى فى رسالة خلق الاعمال وما أظن أن عاقلا يقول به فى المعنى وان تفوه به

بحسب اللفظ ثم هم بالتصريف خلاف القدرية والتسكين على وهو صواب والتحريك للازدواج كما فى القاموس وقال ابن الكمال فى رسالة القضاء والقدر تسكين لغة وقال أبو عبيدة انه مولد اصطلاح المتقدمين وفى تعارف المتكلمين [illegible] الجبرية وفى تعارف الشرع المرجئة وكانت القدرية فى الزمان الاول ينسبون [illegible] الى الارجاء حتى غلط فى ذلك جمع من أصحاب الحديث وغيرهم فالحقوا [illegible] جمع من علماء السلف ظلما وعدوانا انتهى كلام ابن الكمال أقول [illegible] من غير توبة على ثلاثة أقوال القول الاول انه يخلد فى النار وان عاش فى [illegible] والطاعة مائة سنة وهو مذهب الوعيدية من المعتزلة القول الثانى انه لا يعذب أصلا وانما العذاب على الكفار فقط وهو مذهب المرجئة المحضة [illegible] أمر الله فى مرتكب الكبيرة على أن لا يعاقبه القول الثالث [illegible] فى النار ثم تفويض أمره فى العقاب الى الله تعالى ان شاء عذبه وان شاء [illegible] وهو مذهب أهل الحق ويقال لهم المفوضة لما تقدم والمرجئة المتوسطة [illegible] بمعنى تأخير الامر وعدم القطع بالعذاب أو الثواب [illegible] افراط الوعيدية الجازمين بعقابه بل بتخليده فيه وتفريط المرجئة الجازمين بعدم عقابه رأسا كتوسط الكسب بين الجبر والقدر وبهذا الاعتبار جعل أبو حنيفة [illegible] من المرجئة كما صرح به فى المقاصد وقد قيل [illegible] عليهم السلام حيث قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا اذا عرفت هذا [illegible] بين خالف القدرية فى عبارة ابن الكمال هم المرجئة بالمعنى [illegible] وان أبا حنيفة من جملة من نسب اليه الارجاء فحينئذ نقول الذى نسب [illegible] الى أبى حنيفة واضرابه من المفوضة ان قصد الارجاء المتوسط فقد علمت انه الحق فلا يكون غلطا ولا ظلما ولا عدوانا وان قصد الارجاء المحض فلا يكون ظلما ولا عدوانا لان الغالط معذور فتأمل كذا أفاد شيخنا الفاضل ابراهيم الحلبى المصرى فى رسالته المعمولة فى القضاء والقدر وافعال العباد وما يتعلق بها فى التكوين [illegible] الصفار البخارى فى التلخيص أخبر سبحانه وتعالى عن تكوينه بقوله [illegible] بقوله فيكون فدل ذلك على أن التكوين غير المكون [illegible] فى وقته ولم يتقدم حتى اذا كان كائنا فى وقته [illegible] خطاب المعدوم أيضا بقوله كن موجودا لان المعدوم [illegible] أن يحدث لله تعالى فعل أو قول لان ذات البارى سبحانه وتعالى متعال عن [illegible] فوجب القول بأنه عز وجل قال فى الازل ليكن كل ما يكون [illegible] المفعول انتهى تلخيصه فكان المراد بما ذكر فى الايضاح [illegible] فكان للتصوير وهو هذا كما فى قول الشاعر * فاضربها لا دهش [illegible]

قال الفاضل التفتازاني رحمه الله وكان شيخي رحمه الله يقول بالفارسية * جار چيز باير مر تخليق را * دانستن * وتوانستن * وخواستن * وساختن * دانستن * مدلول علم است * وتوانستن * مدلول قدرت * وخواستن * مدلول ارادت * وساختن * مدلول تخليق است * وهو تكوين للعالم كذا وجدت بخط الفاضل الواحدي عليه الرحمة في أن المخفف عن الكفار عذاب المعاصي لا عذاب الكفر ثم قيل للذين ظلموا عطف على قيل المقدر ذوقوا عذاب الخلد المؤلم على الدوام هل تجزون الا بما كنتم تكسبون من الكفر والمعاصي (من البيضاوي في سورة يونس عليه السلام) قوله من الكفر والمعاصي اشارة الى أنهم يعذبون على المعاصي أيضا لانهم مكلفون بالفروع وبالاتباع للاوامر والنواهي لكن هل هذا العذاب عليهم دائم تبعا للكفر أو ينقطع كعذاب غيرهم من العصاة الظاهر الثاني وبه جمع بين النصوص الدالة على تخفيف عذاب الكفار وما يعارضها بأن المخفف عذاب المعاصي والذي لا يخفف عذاب الكفر (من حاشية الشهاب الخفاجي عليه الرحمة) ان الذين حقت عليهم ثبتت عليهم كلمة ربك بأنهم يموتون على الكفر أو يخلدون في العذاب لا يؤمنون اذ لا يكذب كلامه ولا ينتقض قضاؤه (منه أيضا في سورة يونس) قوله بأنهم يموتون على الكفر أو يخلدون في العذاب بجعل الكلمة بمعنى التكلم أو اعتبره فيها فأتى بكلمة الجار واستدل علماؤنا على اثبات القضاء والقدر بهذه الآية وبقوله عليه الصلاة والسلام حاج آدم موسى فقال أنت الذي أخرجت الناس من الجنة بذنبك وأشقيتهم قال آدم لموسى أنت الذي اصطفاك الله برسالاته وكلامه أتلومني على أمر كتبه الله على قبل أن يخلقني فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فحج آدم موسى واعلم أن قضاء الله تعالى عند الاشاعرة عبارة عن ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها وعند الفلاسفة قضاؤه عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها وقدره عبارة عن خروجها الى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرونهما في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم واليه أشار صاحب الكشاف بقوله وذلك كتابة معلوم لا كتابة مقدر ومراد ولهم على ذلك شبه ترجع الكل الى أمر هو أنه لولا استقلال العبد بفعله على سبيل الاختيار وتعلق بقضاء الله وقدره لبطل التكليف بأمرهم ونهيهم وبطل التأديب الذي ورد به الشرع وارتفع المدح والذم على الفعل والترك والثواب والعقاب عليهما ولم يبق لبعثة الانبياء

[illegible] أجمع عن الكل في الكتب الكلامية (من حاشية مولانا سنان الرومي عليه
الرحمة) حقت عليهم كلمت ربك ثبت عليهم قول الله الذي كتبه في اللوح وأخبر به الملائكة
أنهم يموتون كفارا فلا يكون غيره وتلك كتابة معلوم لا كتابة مقدر ومراد تعالى الله
عن ذلك كشاف

*(النوع الثالث من مباحث هذا الباب أعني باب الاسم المسائل العقلية).
فنقول أما حد الاسم وذكر أقسامه وأنواعه فقد تقدم في أول هذا الكتاب وبقي ههنا
مسائل (المسألة الاولى) قالت الحشوية والكرامية والاشعرية الاسم نفس المسمى
ونفس التسمية وقالت المعتزلة غير المسمى ونفس التسمية والمختار عندنا أن الاسم غير
المسمى وغير التسمية وقبل الخوض في ذكر الدلائل لا بد من التنبيه على مقدمة وهي
أن قول القائل هل هو نفس المسمى أم لا يجب أن يكون مسبوقا ببيان أن الاسم
ماهو وأن المسمى ماهو حتى ينظر بعد ذلك في أن الاسم هل هو نفس المسمى أم لا
فنقول ان كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو أصوات مقطعة وحروف مؤلفة
وبالمسمى تلك الذوات في أنفسها وتلك الحقائق بأعيانها فالعلم الضروري حاصل
بأن الاسم غير المسمى والخوض في هذه المسائل على هذا يكون عبثا وان كان المراد
بالاسم ذات الشيء وبالمسمى أيضا تلك الذات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه ذات
الشيء عين ذات الشيء وهذا وان كان حقا الا أنه من باب ايضاح الواضحات وهو عبث
فثبت أن الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجري مجرى العبث (المسألة
الثانية) اعلم أنا استخرجنا القول ان الاسم نفس المسمى تأويلا دقيقا لطيفا بيانه أن لفظ
الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير أن يدل على زمانه المعين ولفظ الاسم كذلك
فوجب أن يكون لفظ الاسم اسما لنفسه فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم ففي هذه
الصورة الاسم نفس المسمى الا أن فيه اشكالا وهو أن كون الاسم اسما للمسمى
من باب المضاف وأحد المضافين لا بد وأن يكون مغايرا للآخر (المسألة الثالثة) في ذكر
الدلائل الدالة على أن الاسم لا يجوز أن يكون هو المسمى وفيه وجوه الاول أن الاسم
قد يكون موجودا مع كون المسمى معدوما فان قولنا المعدوم منفي معناه سلب
الثبوت والالفاظ موجودة مع أن المسمى بها عدم محض ونفي صرف وأيضا فقد يكون
المسمى موجودا والاسم معدوما مثل الحقائق التي ما وضعوا لها أسماء معينة وبالجملة
فثبوت كل واحد منهما حال عدم الآخر معلوم متقرر وذلك يوجب المغايرة الثاني
أن الاسماء قد تكون كثيرة مع كون المسمى واحدا كالاسماء المترادفة وقد يكون الاسم
واحدا والمسمى كثيرا كالاسماء المشتركة وذلك أيضا يوجب المغايرة الثالث أن كون
الاسم اسما للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب الاضافة كالمالكية والمملوكية
وأحد المضافين مغاير للآخر ولقائل أن يقول يشكل هذا بكون الشيء عالما بنفسه الرابع

أنّ الاسم أصوات مقطعة وضعت لتعريف المسميات وتلك الاصوات اعراض غير باقية والمسمى قد يكون باقيا بل يكون واجب الوجود لذاته الخامس اذا تلفظنا بالنار والثلج فهذان اللفظان موجودان في ألسنتنا فلو كان الاسم نفس المسمى لزم أن يحصل في ألسنتنا النار والثلج وذلك لا يقوله أحد السادس قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله عليه السلام انّ لله تسعة وتسعين اسما فههنا الاسماء كثيرة والمسمى واحد وهو الله تعالى والسابع قوله تعالى بسم الله وقوله تبارك اسم ربك فهذه الآيات دليل يقتضي اضافة الاسم الى الله تعالى واضافة الشيء الى نفسه محال الثامن انا ندرك تفرقة ضرورية بين قولنا اسم الله وبين قولنا اسم الاسم وبين قولنا الله الله وهذا يدل على أنّ الاسم غير المسمى التاسع انا نصف الاسماء بكونها عربية وفارسية فنقول الله اسم عربي وخداي اسم فارسي وأمّا ذات الله فمنزه عن كونه كذلك العاشر قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها أمرنا بأن ندعوه تعالى بأسمائه فالاسم آلة للدعاء والمدعو هو الله تعالى والمغايرة بين ذات المدعو وبين اللفظ الذي يحصل به الدعاء معلومة بالضرورة واحتج من قال انّ الاسم هو المسمى بالنص والحكم أمّا النص فقوله تعالى تبارك اسم ربك والمتبارك المتعالي هو الله تعالى لا الصوت والحروف وأمّا الحكم فهو أنّ الرجل اذا قال زينب طالق وكان زينب اسما لامرأته وقع عليها الطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد أوقع الطلاق على غير تلك المرأة وكان يجب أن لا يقع الطلاق عليها والجواب عن الاول أن يقال لم لا يجوز أن يقال كما يجب علينا أن نعتقد كونه تعالى منزها عن النقائص والآفات فكذلك يجب علينا تنزيه الالفاظ الموضوعات لتعريف ذات الله تعالى وصفاته عن العبث والرفث وسوء الادب وعن الثاني أنّ قولنا زينب طالق معناه انّ الذات التي يعبر عنها بهذا اللفظ طالق فلهذا السبب وقع الطلاق عليها (المسئلة الرابعة) التسمية عندنا غير الاسم والدليل عليه أنّ التسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة وذلك التعيين معناه قصد الواضع وارادته وأمّا الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة والفرق بينهما معلوم بالضرورة من التفسير الكبير عند تفسير البسملة الشريفة في أصل لفظ الذات ومعناه اعلم أن كل شيء حصل به أمر من الامور فان كان اللفظ الدال على ذلك الشيء مذكرا قيل انه ذو ذلك الامر وان كان مؤنثا قيل انها ذات ذلك فهذه اللفظة وضعت لافادة هذه النسبة والدلالة على ثبوت هذه الاضافة اذا عرفت هذا فنقول انه من المحال أن تثبت هذه الصفة لصفة ثانية وتلك الصفة الثانية لصفة ثالثة وهكذا الى غير النهاية بل لا بد وأن ينتهي الى حقيقة قائمة بنفسها مستقلة بماهيتها وحينئذ يصدق على تلك الحقيقة أنها ذات تلك الصفات فقولنا انها ذات كذا وكذا انما يصدق في الحقيقة على تلك الماهية القائمة بنفسها فلهذا السبب جعلوا لفظ الذات

اسماً للحقيقة [illegible] بنفسها وجعلوا هذه اللفظة كاللفظة المفردة دالة على هذه
الحقيقة ولما كان الحق تعالى قيوماً في ذاته كان اطلاق اسم الذات عليه حقاً وصدقاً
(من التفسير الكبير) الذات هو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه منقول عن مؤنث ذي بمعنى
الصاحب لان المعنى القائم بنفسه بالنسبة الى ما يقوم به يستحق الصاحبية والمالكية
ولمكان النقل لم يعتبروا أن التاء للتأنيث عوضاً عن اللام المحذوفة فاجروها مجرى
الاسماء المستقلة فقالوا ذات قديم وذات محدث وقيل التاء فيه كالتاء في الوقت والموت
فلا معنى لتوهم التأنيث وقد يطلق الذات ويراد به الحقيقة وقد يطلق ويراد به ما قام
بذاته وقد يطلق ويراد به المستقل بالمفهومية ويقابله الصفة بمعنى أنها غير مستقل
بالمفهومية وقد يستعمل استعمال النفس والشيء فيجوز تأنيثه وتذكيره [illegible]
وان لم يرد به التوقيف لكنه بمعنى ما ورد به التوقيف وهو الشيء والنفس بمعنى [illegible]
في حقه تعالى الموجود الذي تقوم به الصفات فكذا الذات فلا حاجة الى اعتبار
المشاكلة في قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك بعد ورود الشرع به فيجوز
اطلاق اسم الشيء والموجود والذات لله تعالى والمختار في ذات الله تعالى عدم [illegible]
الى الماهية الكلية والتعين بل هو متعين بذاته والموجود [illegible]
بالقدرة والارادة والعلم والحياة وجميع الصفات [illegible] لحصول الآثار
من الذات كل بحسبه وقولهم ذات يوم من قبيل اضافة المسمى الى اسمه أي مدة
صاحبة هذا الاسم ونظيره خرجت ذات مرة وذات ليلة [illegible]
وذات مرة ونظائرها نصب على الظرفية صفة لزمان محذوف تقديره زمان ذات مرة وقد
يضاف الى مذكر ومؤنث وفي الكشاف الذات مقحمة تزييناً للكلام والحق أنه
من اضافة العام الى الخاص وكلمة فارة على ذات [illegible]
أي بواطنها وخفاياها وأصلحوا ذات بينكم أي حقيقة وصلكم [illegible]
وذات اليمين وذات الشمال أي جهته وقلت ذات يده أي ما ملكت يداه الى هنا ملخصاً
من كليات أبي البقاء الكفوي وذات الشيء حقيقته وماهيته قال في المصباح [illegible]
قولهم في ذات الله فهو مثل قولهم في جنب الله ولوجه الله وأنكر بعضهم أن يكون
ذلك في الكلام القديم ولاجل ذلك قال ابن برهان من النحاة قول المتكلمين ذات [illegible]
جهل لان أسماءه تعالى لا يلحقها هاء التأنيث فلا يقال علامة وان كان أعلم العالمين [illegible]
وقولهم الصفات الذاتية خطأ أيضاً فان النسبة الى ذات ذووي لان النسبة ترد
الاسم الى أصله وما قاله فيما اذا كانت بمعنى الصاحبة وصفة [illegible]
اذا قطعت عن هذا المعنى واستعملت في غيره وقد صار استعمالها بمعنى نفس الشيء
عرفاً مشهوراً ونسبوا اليها على لفظها من غير تغيير فقالوا [illegible]
وخلق من شرح العقبي للشيخ أحمد المنيني الشامي [illegible]

المتشابهات اعلم أن العقلاء وان اتفقوا على أن الحق سبحانه وتعالى متصف بجميع صفات الكمال منزه عن جميع صفات النقص لكنهم اختلفوا في الكمال والنقص فتراهم يثبت أحدهم لله ما يظنه كمالا ويرى الآخر عين ما أثبته هذا الظانه نقصا وسبب ذلك أنهم سلطوا الافكار على ما لا سبيل الى الوصول اليه من طريق النظر فان الله سبحانه وتعالى خلق العقول وأعطاها قوة الفكر وجعل لها حدا تقف عنده من حيث ماهي مفكرة لا من حيث ماهي قابلة للوهب الالهي فاذا استعملت العقول افكارها فيما هو في طورها وحدها ووفت النظر حقه اصابت باذن الله تعالى واذا سلطت الافكار على ما هو خارج عن طورها ووراء حدها الذي حده الله لها ركبت متن عمياء وخبطت خبط عشواء فلم يثبت لها قدم ولم ترتكز على أمر تطمئن اليه فان معرفة الله التي وراء طورها مما لا تستقل العقول بادراكها من طريق الفكر وترتيب المقدمات وانما تدرك بنور النبوة أو الولاية فهو اختصاص الهي يختص به الانبياء والاولياء قال تعالى والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم ومن هنا لما قال قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لرسلهم ان أنتم الا بشر مثلنا قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده نبهوهم على أن النبوة اختصاص الهي فله أن يختص بها من يشاء بعينه وان شاركه غيره في نوعه ومما ينبه على ذلك أن العقول لو كانت مستقلة بمعرفة الحق وأحكامه لكانت الحجة قائمة على الناس قبل بعث الرسل وانزال الكتب واللازم باطل بالنص قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقال ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى وحيث ان لله الحجة البالغة بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ثم العقول وان كانت من حيث ماهي مفكرة غير مستقلة بادراك معرفة الحق لكنها قابلة لما يهبها الله تعالى من معرفته فان الله سبحانه كما أعطاها قوة الفكر كذلك أعطاها صفة القبول لما يهبها فجاز أن تكون المعرفة التي لا تستقل بادراكها من طريق الفكر تحصل لها من طريق الوهب الالهي فتعقل حينئذ ما يهبه الله تعالى لها وتدركه وهذا مما لا يمنعه مانع ولما كان الامر كما ذكر من عجز العقول من طريق أفكارها من معرفة الحق التي هي وراء طورها وقد أنزل الله سبحانه وتعالى في القرآن الحكيم ما يحير العقول من حيث ماهي مفكرة وهي الآيات المتشابهات التي لا يعلم تأويلها الا الله والراسخون في العلم من طريق الوهب الالهي لا من طريق الفكر أمرنا الشارع بالايمان بها

ومنها النهي عن التفكر في ذات الله وجعله شيئا لطفا فان تسليط الفكر على ما هو خارج عن
حيز الفكر كالضرب في الحديد البارد وطمع في غير مطمع فأراحنا من التعب وتضييع الوقت
في الفكر من غير فائدة حيث أمرنا بالايمان بالمتشابه فقال صلى الله عليه وسلم
تعلموا القرآن والتمسوا غرائبه وغرائبه فرائضه وفرائضه حدوده وحدوده حلال
وحرام ومحكم ومتشابه وأمثال فأحلوا حلاله وحرموا حرامه واعملوا بمحكمه وآمنوا
بمتشابهه واعتبروا بأمثاله أخرجه الديلمي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه وقال
عليه السلام كان الكتاب الاول ينزل من باب واحد على حرف واحد ونزل القرآن
من سبعة على سبعة أحرف زجرا وأمرا وحلالا وحراما ومحكما ومتشابها وأمثالا فأحلوا
حلاله وحرموا حرامه وافعلوا ما أمرتم به وانتهوا عما نهيتم عنه واعتبروا بأمثاله واعملوا
بمحكمه وآمنوا بمتشابهه وقولوا آمنا به كل من عند ربنا أخرجه ابن جرير والحاكم
وصححه وأبو نصر السجزي في الابانة عن ابن مسعود رضي الله عنه وقال عليه الصلاة
والسلام القرآن على ثلاثة أجزاء حلال فاتبعه وحرام فاجتنبه ومتشابه يشكل
عليك فكله الى عالمه أخرجه الديلمي عن معاذ رضي الله عنه وايضاح ذلك أن العاقل
المنصف اذا نظر في قوله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير مثلا فحيث انه يهتدي
من طريق فكره الى أن الحق واجب الوجود لذاته وأنه لا شريك له في وجوب وجوده
يدرك معنى ليس كمثله شيء على الوجه اللائق المطلوب ثم اذا تلا قوله وهو السميع
البصير رأى أنه ان أبقاه على ظاهره الذي يفهمه منه أهل اللسان لم يتمكن له الجمع
بينه وبين قوله ليس كمثله شيء والقرآن لا اختلاف فيه فانه نزل يصدق بعضه بعضا
فقد أخرج ابن سعد وابن الضريس في فضائله وابن مردويه عن عمرو بن شعيب عن
أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم خرج على قوم يتراجعون
في القرآن وهو مغضب فقال بهذا ضلت الامم قبلكم باختلافهم على أنبيائهم
وضرب الكتاب بعضه ببعض فان القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضا ولكن نزل أن
يصدق بعضه بعضا فما عرفتم منه فاعملوا به وما تشابه عليكم فآمنوا به وان سلك فيه
مسلك التأويل وصرفه عن ظاهره الذي يفهمه أهل اللسان عارضه أن النبي صلى الله
عليه وسلم لم يؤوله للصحابة ولا أمرهم بالتأويل وانما أمرهم بالايمان بالمتشابه فلو كان
ثم تأويل لم يهتد اليه أهل اللسان لبينه لهم النبي صلى الله عليه وسلم فانه مأمور
بالتبليغ وأن يبين للناس ما نزل اليهم أو ثمة تأويل يعرفه أهل اللسان لكان أحق
الناس بذلك وأعلمهم به الصحابة فان القرآن بلغتهم نزل ولم ينقل الينا عن أحد منهم
تأويل شيء من المتشابهات وانما نقل عنهم الايمان بها من غير تفتيش حتى ان عمر رضي
الله عنه ضرب صبيغا التميمي الذي كان يسأل عن متشابهات القرآن حتى شجه
وجعل الدم يسيل على وجهه ولاشك أن أقوم الطرق وأنجاها ما كان عليه النبي

صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ولهذا قال ستفترق
أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلها في النار الا واحدة قالوا من هي يا رسول الله قال
الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي فالعاقل المنصف اذا نظر هذا النظر رأى أنه ان سلك
في المتشابهات مسلك التأويل فقد انحرف عن سواء السبيل الذي عليه النبي صلى
الله عليه وسلم وأصحابه وان أبقاها على ظاهرها لم يهتد الى وجه الجمع بينها وبين ليس
كمثله شئ من طريق فكره فيقع في التحير ان كان ساذجا منصفا فلا يسعه الا الايمان
والسلوك على المنهج الذي سلك عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه ان كان ناصحا
نفسه فانه به يسلم من ورطتي التشبيه والتأويل بمجرد الفكر والنظر فيما هو وراء طور
العقل وفوق حده فانا لا نشك أن الله تعالى قد أمرنا باتباع النبي صلى الله عليه وسلم
ووعدنا عليه الاهتداء ووعده حق فقال تعالى فآمنوا بالله ورسوله النبي الامي الذي
يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون ولا يتحقق منا الاتباع الكامل الذي
يترتب عليه الاهتداء الكامل الا اذا اتبعناه فيما حده لنا فنمشي حيث مشى بنا ونقف
حيث وقف بنا وننظر حيث قال لنا انظروا ونسلم فيما قال لنا سلموا ونعقل فيما قال لنا
اعقلوا ونؤمن فيما قال لنا آمنوا فنفصل فيما فصل ولا نتعدى الى غير ما ذكر ولا نتفكر
في آية قد أمرنا بالايمان بها ولا نعرض عن النظر فيما أمرنا بالتفكر فيها فانه ما أمرنا
بالايمان بآية الا وقد علم أن التفكر فيها لا يرجع صاحبه بطائل وان السلامة في الايمان
فان ما وراء طور العقل لا يدرك الا بنور النبوة أى الولاية [illegible] النور ينكشف وجه
الجمع بين ليس كمثله شئ وبين وهو السميع البصير بحيث لا يحوم حوله شائبة منافاة
أصلا وذلك الجمع الذي يدرك بهذا النور غير الجمع الذي يحصله العقل بالتأويل من
طريق الفكر وغير التشبيه الذي وقع فيه أهل التشبيه فان ادراك الراسخين في العلم
لمعاني المتشابهات وان سماه الله تأويلا لكنه ليس مثل تأويل العقل بالنظر الفكري
من صرف الآية عن الظاهر المفهوم منها عند أهل اللسان ومع ذلك فليس فيه
التشبيه الذي يقع فيه أهل التشبيه ومن هنا كانت المتشابهات محيرة للعقول من طريق
افكارها فليسلك العاقل مسلك الايمان بالمتشابهات كما سلك عليه الصحابة والسلف
الصالح وليمتثل أمر النبي صلى الله عليه وسلم في قوله وآمنوا بمتشابهه وقولوا آمنا به كل
من عند ربنا فلقد نصح الامة أبلغ نصح فجزاه الله عنا خير ما جزى به نبيا عن قومه
ورسولا عن أمته وصلى الله عليه كلما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون انتهى
الى هنا من قصد السبيل للشيخ الفاضل ابراهيم الكردي صاحب الرسائل المشهورة
في التصوف (ما يتعلق بكيفية نزول القرآن العظيم وكيفية ألفاظه وكيفية نزول
سائر الكتب الالهية) قال الامام عفيف الدين سليمان بن السبع بن سعيد بن محمد بن
مسعود الكازروني السبتي في أول كتابه المسمى بشفاء الصدور في ايضاح بيان الامور

المعجزات الرسول بحسب شروط الرسالة والمعجزة على ما عليه المتكلمون من أهل السنة الشافعية من معجزاته عليه السلام القرآن المبين الذى خص الله به نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم وجعله معجزته وأنزل عليه بالروح الامين منجما على مقتضى الازمان والاوقات وهو كلام نفسى أزلى أبدى لا أمر ولا غيره قائم بذاته تعالى وهو لم يدون فى عصره عليه السلام كما روى عن عبادة بن الصامت وزيد بن ثابت وعقبة بن عامر وطلحة بن عبيد الله أنهم قالوا القرآن لم يدون فى عصره عليه السلام وكان بعض الصحابة حفظ سورة وبعضهم آيات وأكثرهم حفظا على بن أبى طالب وعبد الله بن عباس وأبى بن كعب رضوان الله عليهم أجمعين وبعد انتقاله صلى الله عليه وسلم الى العالم العلوى اجتمعت الخلفاء وأشراف الصحابة عند أبى بكر الصديق رضى الله عنه وعنهم فتشاوروا فى الامور فقال على رضى الله عنه أول ما فرض علينا جمع كتاب الله تعالى وتدوينه واستحسنوا كلامه فشرعوا التدوينه وفى ذلك المجلس سئل منهم عن كيفية نزول القرآن فقالت الخلفاء الاربعة واتفقت عليه كلمتهم انه اذا أراد الله انزال سورة أو آية تظهر بصفة العلم فى قلب جبريل عليه السلام فحصل فيه علم ضرورى ثم تظهر بصفة الكلام فيتحقق الله لسانه عليه السلام على ألفاظ القرآن مع النظم فأنزله على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فهذه الرواية مذكورة فى كتاب الموطأ لمالك بن أنس رحمه الله وهو شيخ شيخنا رضى الله عنهم انتهى لان جبريل عليه السلام جعل أمينا لتبليغه الى محمد صلى الله عليه وسلم وهو مرسل منه تعالى مأمور بتبليغه الى الثقلين كافة ليتعبدوا به الى الله تعالى وأقاموا به الحجة وقطعوا به الاعذار وهو من أجل آيات فى الارض والسموات الدالات على خالقها وأبدعها وأبهرها للعقول وأعجبها وأظهرها آية باقية لا تتغير ولم يقدر أحد أن يغيرها ولا أحد على معارضتها ممن تقدم ولا من تأخر وهو قوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ير يد لا يزاد فيه ولا ينقص منه بمعارضة وتغيير وقد قطع الله بعجزهم عنه قبل أن يخوضوا بظهور عجزهم عنه وأمر نبيه عليه السلام أن يعلمهم أنهم لا يأتون بسورة من مثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ولو لم يأت صلى الله عليه وسلم بمعجزة غير القرآن لكان من أعظم المعجزات الخارقة للعادات اذ هو كلام الحكيم المجيد مع أن كل آية منه بحصر المعانى وبتضمن الاخبار عن الغيوب بصيغ بديع النظم والجزالة معجزة فى نفسها لان الناظم هو الله تعالى كما مر وسائر الكتب والصحف الالهية ليس نزولها كنزول القرآن العظيم كما ذكرت كيفية نزوله على ما هو الصحيح لان كيفية نزول التوراة على الاصح والاقوى على ما روى مقاتل وعطاء والكلبى والضحاك والحسن البصرى رحمهم الله وهم يروون عن على وابن عباس وزيد بن ثابت رضوان الله تعالى عليهم أجمعين أنهم قالوا ان التوراة أنزلت يوم النحر وكيفية نزولها لما أتى موسى عليه السلام

الى الطور فجاء جبريل عليه السلام وقلع قطعة من صخرة صماء وجعلها سبع قطع فجعل عليها الخمات مثل الالواح لونها لون الزمرد فقال لموسى عليه السلام اكتب على هذه فقال أى شئ أكتب فقال اكتب ما ألهم الله فى قلبك وأوحى فقال موسى عليه السلام ليس عندى دواة فقال اكتب باصبعك فكتب موسى عليه السلام بالسبابة عبارة فى اللوح الاول على لغة عبرانية فى السطر الاول الحمد لله الذى خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور وهو الواحد لا شريك له وفى الثانى انى أنا الرحمن الرحيم وفى الثالث أنا التواب الرحيم وفى الرابع لا تشركوا بى شيأ ولا تقتلوا ولا تقولوا الزور ولا تعقوا الوالدين وفى الخامس لا تزنوا ولا تقطعوا السبل ولا تسرقوا شيأ ولا تسرفوا سامعن أعماركم وفى السادس ولا تسرفوا أموالكم بالباطل فان الله لا يحب الاسراف وفى السابع كلكم من صلب واحد فآمنوا برب واحد وكتابه ورسله وأنبيائه الذين أرسلوا وبعثوا من قبلى ومن بعدى يرسلون ويبعثون حتى يبعث رجل من نسل اسمعيل عليه السلام وهو رسول عربى قرشى هاشمى وسط القامة أدعج العينين أطول الناس باعا وأنورهم وجها وأقدمهم خلقا وأول الانبياء والرسل فى فطرة الارواح وآخرهم فى البعثة لا نقصان فى شريعته ودينه مولده بمكة اسمه محمد وأبوه عبد الله وهو خاتم النبيين ومرسل الى الثقلين وكتابه القرآن وهو أفضل بنى آدم وكتابه أشرف الكتب وأعمها وأمته خير أمة ثم كتب صفة العبادات وأركان الدين وأحكام الشريعة الى أن أتم اللوح الاول وكتب عليه السلام على سائر الالواح الستة من أنباء الخلق وأخبار القرون الماضية والالفاظ المذكورة فيها ألفاظ موسى عليه السلام ضمنت المعانى التى ألهمها الله تعالى فى قلبه عليه السلام وكذلك الانجيل تكلم المسيح عليه السلام بالالهام كلمات يسيرة منها تلاميذه منه عليه السلام وكتبوها ثم ضموا اليها أخبار المسيح عليه السلام وما جرت عليه من أحواله من لدن مولده الى آخر أمره مثل مولد نبينا صلى الله عليه وسلم ومبعثه ومغازيه والزبور ألفاظ منسوبة الى داود عليه السلام من القصائد والتسابيح وغيرها وهو أيضا كلام الله تعالى كتب داود عليه السلام عبارة عما ألهمه الله تعالى فى قلبه من المعانى فألفاظ التوراة والانجيل والزبور ألفاظ موسى وعيسى وداود عليهم السلام ولذلك غيرت اليهود التوراة وحرفت ورفعوا منها أسماء الانبياء عليهم السلام وأوصاف الذين بعثوا بعد موسى عليهم السلام وأنكروا كلهم الا داود وزكريا وغيرت النصارى الانجيل وحرفت ورفعوا منه ما يخالف طبائعهم الفاسدة وأنكروا بشارة المسيح عليه السلام ببعثة نبينا وأوصافه واسمه صلى الله عليه وسلم وأما القرآن العظيم فلا يتغير ولا قدرة لاحد أن يغيره ويبدله لان ألفاظه التى تكتب والمعانى المذكورة ليست بألفاظ محمد عليه السلام لانه تعالى فتق لسان جبريل عليه السلام على ألفاظ القرآن منظوما مخصوصا فأنزله

على محمد صلى الله عليه وسلم وقرأه جبريل عليه السلام بالمشافهة فالقرآن هم عليه السلام معانيه على مراده تعالى بالالهام والوحي على قلبه عليه السلام فاذا كان نزول القرآن هكذا لا يمكن تغييره لان الناظم الحقيق هو الله تعالى حين فتق لسان جبريل عليه السلام على الالفاظ المنظومة التي تحكي المعاني وهي كلامه النفسي غير مخلوق ونزول سائر الكتب ليس كنزول القرآن وانما نزولها كما ذكرناه وانه غيرها كما ذكرنا هذا خلاصة ماذكره رحمه الله من هذا انواع البلاغات والاخبار عن المغيبات واقسام الخواص من المعجزات التي يتضمنها القرآن العظيم وانما لخصنا منها ما يتعلق بكيفية النزول والالفاظ اعلم أن أعظم المعجزات وأشرفها وأوضحها دلالة القرآن الكريم المنزل على نبينا صلوات الله عليه وسلامه لان الخوارق في الغالب مغايرة للوحي الذي يتلقاه النبي ويأتي به المعجزة شاهدة وهذا ظاهر والقرآن هو بنفسه الوحي المدعى وهو الخارق المعجز فشاهده في عينه ولا يفتقر الى دليل أجنبي عنه كسائر الخوارق مع الوحي فهو أوضح دلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم ما من نبي الا أوتي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر وانما كان الذي أوتيته وحيا أوحي الي فانا أرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة يشير الى أن المعجزة متى كانت بهذه المثابة في الوضوح وقوة الدلالة وهو كونها نفس الوحي كان المصدق لها أكثر لوضوحها فكثر المصدق المؤمن وهو التابع والامة والله تعالى أعلم ويدلك هذا كله على أن القرآن من بين الكتب الالهية انما تلقاه نبينا عليه السلام متلوا كما هو بكلماته وتراكيبه بخلاف التوراة والانجيل وغيرهما من الكتب السماوية فان الانبياء يتلقونها في حال الوحي معاني ويعبرون عنها بعد رجوعهم الى الحالة البشرية بكلامهم المعتاد لهم ولذلك لم يكن فيها اعجاز فاختص الاعجاز بالقرآن وتلقيهم لكتبهم مثل ما يتلقى نبينا عليه السلام المعاني التي يسندها الى الله تعالى كما يقع في كثير من رواية الاحاديث قال صلى الله عليه وسلم فيما روى عن ربه ويشهد لتلقيه القرآن متلوا قوله تعالى لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه وقرآنه وسبب نزولها ما كان يقع من بداره الى تدارس الآية خشية من النسيان وحرصا على حفظ ذلك المتلو المنزل فتكفل الله بحفظه بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون هذا هو معنى الحفظ الذي اختص به القرآن لا ما يذهب اليه العامة فانه بمعزل عن المراد وكثير من الآي يشهد لك بأنه نزل قرآنا متلوا ومعجزا بسورة منه ولم يقع لنبينا عليه السلام من المعجزات أعظم منه ومن ايلاف العرب على دعوته لو أنفقت ما في الارض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم فاعلم هذا وتذكره تجده صحيحا كما قررت لك وتأمل ما يشهد لك به من ارتفاع رتبته على الانبياء وعلو مقامه صلى الله عليه وسلم من مقدمة ابن خلدون في آخر بحث النبوة في أنه

لا يكفر أحد من أهل القبلة • قال القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد الشيرازي الايجي في المقصد الخامس من المرصد الثالث من الموقف السادس من كتابه المواقف ما نصه المقصد الخامس في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة • قال السيد الشريف المستغني كالشمس عن التعريف المشتهر في الاصقاع بلقبه الشريف زين الدين أبو الحسن علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني الحنفي قدس الله روحه ونور ضريحه في شرحه فان الشيخ أبا الحسن قال في أول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه الصلاة والسلام في أشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا أن الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه أكثر أصحابنا وقد نقل عن الشافعي أنه قال لا أرد شهادة أحد من أهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه لم يكفر أحدا من أهل القبلة وحكى أبو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره انتهى ثم قال السيد في أواخر المقصد الخامس المذكور واعلم أن عدم تكفير أهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعري والفقهاء كما مر لكنا اذا فتشنا عقائد الفرق الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه وتعالى أو الى حلوله في بعض أشخاص الناس أو الى انكار نبوة محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم أو الى ذمه واستخفافه أو الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية انتهى وقال الامام أبو حامد الغزالي في كتابه فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة الوصية أن تكف لسانك عن أهل القبلة ما أمكنك ما داموا قائلين لا اله الا الله محمد رسول الله غير مناقضين لها والمناقضة تجويزهم الكذب على الرسول بعذر أو بغير عذر انتهى وجميع ما ذكره السيد قدس سره من جزئيات المناقضة وعليه ينبغي أن يحمل قول الاشعري والاسلام يجمعهم فان من قال لا اله الا الله واعتقد الوهية غير الله بجعل الله علما على مخلوق وعلم ذلك منه لم يكن ممن يعمه الاسلام حقيقة وهو ظاهر والله أعلم قال صاحب المواقف في آخر الكتاب ولا نكفر أحدا من أهل القبلة الا بما فيه نفي الصانع القادر العليم أو شرك أو انكار ما علم مجيئه صلى الله عليه وسلم به ضرورة أو انكار مجمع عليه كاستحلال المحرمات • قال السيد في الشرح التي أجمع على حرمتها فان كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذلك ظاهر داخل فيما ذكره والا فان كان اجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته وان كان قطعيا ففيه خلاف قال في المواقف وأما ما عداه أي ما عدا ما فيه نفي الصانع وما عطف عليه فالقائل به مبتدع غير كافر وقال في عقيدته الصغرى المسماة عيون الجواهر بعد عد المذكورات في المواقف وأما غير ذلك فالقائل به مبتدع وليس بكافر كالتجسيم انتهى • قال الجلال

الدوانى فى شرحها أى القول بأنه جسم بلا كيف وأما المصرحون بالجسمية المثبتون لوازمها من غير تستر بالبلكفة فهم يكفرون كما صرح به الرازى وذكره العلامة الشريف فى أول شرح المواقف انتهى وقال الدوانى قبل هذا ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى أحيازها وهكذا ينفى خواص جميع الجسم عنه حتى لا يبقى الا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية واكثر المجسمة هم الظاهريون المتبعون لظواهر الكتاب والسنة انتهى أقول قد مر فى بحث الرؤية ما فيه كفاية لتحقيق هذا المقام لمن آمن وانصف فان التحقيق عقلا ونقلا وكشفا هو أن الحق منزه عن الصورة مع جواز تجليه فى أى صورة شاء فكل ما ورد فى ظواهر الكتاب والسنة انما هو بيان لمراتب التجليات التى لا تنافى عظمة الحق سبحانه وكماله وتقدسه لان الصورة من لوازم ذاته تعالى وهذا مثار الشبهة ومزلة الاقدام فمن وفق الجمع بين التنزيه بليس كمثله شىء مع الايمان بالتجلى فيما يشاء الحق من الصور فقد وفق استكمال الايمان ومن وقع فى أحد الطرفين فهو على نصف الامر بشرطه والله أعلم هذا ومن المقرر فى الفقه انه من نفى الصانع أو اعتقد حدوثه أو قدم العالم أو نفى ما هو ثابت للقديم اجماعا كاصل العلم مطلقا أو بالجزئيات أو أثبت له ما هو منفى عنه اجماعا كاللون أو الاتصال بالعالم والانفصال عنه قال الشيخ ابن حجر الهيتمى فى التحفة فدعوى الجسمية أو الجهة ان فهم واحدا من هذه كفر والا فلا لان الاصح ان لازم المذهب ليس بمذهب وتوزع فيه بما لا يجدى وظاهر كلامهم هنا الاكتفاء بالاجماع وان لم يعلم من الدين بالضرورة والوجه انه لا بد من التقييد به أيضا ومن ثمة قيل أخذا من حديث الجارية بعدم كفر التجسيم والجهة فى حق العوام لانهم مع ذلك على غاية من اعتقاد التنزيه والكمال المطلق الى هنا كلامه أقول ولا يخفى أن اعتقاد الكمال مشترك بين العوام والخواص من المجسمة كغيرهم فانهم يعتقدون انه واجب الوجود متصف بجميع صفات الكمال منزه عن جميع صفات النقص اجمالا وانما الخلاف فيما هو كمال أو نقص مفصلا والله أعلم أو نفى الرسل أو كذب رسولا أو حلل محرما بالاجماع وعلم تحريمه من الدين بالضرورة ولم يجز أن يخفى عليه أو عكسه أو نفى وجوب مجمع عليه كذلك أو عكس كفر أما ما لا يعرفه الا الخواص وما انكره أو شبهه تأويل غير قطعى البطلان أو بعد عن العلماء بحيث يخفى عليه ذلك فلا كفر بجحده لانه ليس فيه تكذيب قال الشيخ ابن حجر المكى فى التحفة تنبيه من أفراد قولنا أو ثبتت ما نفى ايمان فرعون الذى نص عليه قوم فانه لا قطع على عدمه بل ظاهر الآية وجوده قال وربما تعزز علم ضعفا من كفر القائل باسلام فرعون لانا وان اعتقد بابطلان هذا القول لكنه وان وردت به أحاديث وتبادر من آيات أولها القائلون بما لا ينفع غير ضرورى وان فرض انه مجمع عليه فما الى هنا

كلامه والفعل المكفر ما تعمده استهزاء صريحا بالدين أو جحودا له كالقاء مصحف بقاذورة أو سجود لصنم أو شمس أو مخلوق آخر قال الشيخ ابن حجر فى التحفة وزعم الحلوينى ان الفعل بمجرده لا يكون كفرا رده والده ثم ان دلت قرينة قوية على عدم دلالة الفعل على الاستخفاف كأن كان الالقاء لخشية أخذ كافر والسجود من أسير فى دار الحرب بحضرتهم فلا كفر ثم قال تنبيه وقع فى متن المواقف وتبعه السيد فى شرحهما ما حاصله أن نحو السجود لنحو الشمس من مصدق بما جاء به النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كفر اجماعا ثم وجه كونه كفرا بأنه يدل على عدم التصديق ظاهرا ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان عدم السجود لغير الله داخل فى حقيقة الايمان حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالوهية بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان جرى حكم الكفر عليه فى الظاهر ثم قال ما حاصله أيضا انه لا يلزم على تفسير الكفر بأنه عدم تصديق الرسول فى بعض ما جاء به ضرورة تكفير من لبس الغيار مختارا الا انه لم يصدق فى الكل وذلك لانا جعلنا الشئ الظاهر الصادر عنه باختياره علامة على الكفر أى بناء ههنا على أن ذلك اللبس ردة فحكمنا عليه بأنه كافر غير مصدق حتى لو علم أنه شده لا لاعتقاد حقيقة الكفر لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مر فى سجود الشمس انتهى وهو مبنى على ما اعتمده أولا ان الايمان التصديق فقط ثم حكى عن طائفة أنه التصديق مع الكلمتين فعلى الاول اتضح ما ذكراه أنه لا يكفر بنحو السجود للشمس بما مر عن الشارح ان نحو عدم السجود لغير الله ليس داخلا فى حقيقة الايمان والحاصل أن الايمان على هذه الطريقة التى هى طريقة المتكلمين له حيثيتان النجاة فى الآخرة وشرطها التصديق فقط واجراء أحكام الدنيا ومناطها النطق بالشهادتين مع عدم السجود لغير الله ورمى المصحف بقاذورة وغير ذلك من الصور التى حكم الفقهاء بأنها كفر فالنطق غير داخل فى حقيقة الايمان وانما هو شرط لاجراء الاحكام الدنيوية ومن جعله شطرا لم يرد أنه ركن حقيقى والا لم يسقط عند العجز والاكراه بل انه دال على الحقيقة التى هى التصديق اذ لا يمكن الاطلاع عليها ومما يدل على أنه ليس شرطا ولا شطرا الاخبار الصحيحة يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من ايمان قيل يلزم أن لا يعتبر النطق فى الايمان وهو خلاف الاجماع على أنه معتبر وانما الخلاف فى أنه شرط أو شطر وأجيب بان الغزالى منع الاجماع وحكم بكونه مؤمنا وان الامتناع عن النطق كالمعاصى التى تجامع الايمان وتبعه المحققون على هذا ولم ينظر والا خذ النووى بقضية الاجماع أن من ترك النطق اختيارا مخلد أبدا فى النار سواء قلنا انه شطر وهو واضح أو شرط لان بانتفائه تنتفى الماهية لكن أشار بعضهم الى أن هذا مذهب الفقهاء والاول مذهب المتكلمين ويؤيده قول حافظ الدين النسفى كون النطق شرطا لاجراء

الاحكام لا لصحة الايمان بين العبد وربه وهذا أصح الروايتين عند الاشعرى وعليه
الماتريدى انتهى ولا يشكل عليه أنه شرط أو شطر لما مر في معناه الا انه مذهب
المتكلمين لا الفقهاء فتأمل ذلك فانه مهم لا اهتمامه انتهى وقال في الفتح المبين في شرح
الاربعين في شرح حديث جبرائيل وأما ما وقع في شرح مسلم للمصنف يعنى النووى
من نقله اتفاق أهل السنة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين على أن من آمن بقلبه
ولم ينطق بلسانه مع قدرته كان مخلدا في النار فمعترض بأنه لا اجماع على ذلك وبأن
لكل من الائمة الاربعة قولا انه مؤمن عاص بترك التلفظ بل الذى عليه جمهور
الاشاعرة وبعض محققى الحنفية كما قال المحقق الكمال بن الهمام وغيره ان الاقرار
باللسان انما هو شرط لاجراء أحكام الدنيا فحسب انتهى ومنه يظهر أن الاعتذار
عن النووى بما نقله عن بعضهم في التحفة بأن هذا مذهب الفقهاء لا يتم لانه
اذا كان لكل من الاربعة قول بأن تارك التلفظ مع تحقق التصديق القلبى عنده
مؤمن عاص فأين اجماع الفقهاء قال العلامة أبو محمد محمود بن أحمد العينى الحنفى
رحمه الله في شرح البخارى ان الاقرار باللسان هل هو ركن الايمان أم شرط له في حق
اجراء الاحكام قال بعضهم هو شرط لذلك حتى ان من صدق الرسول صلى الله عليه
وسلم في جميع ما جاء به من عند الله تعالى فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى وان لم
يقر بلسانه وقال حافظ الدين النسفى وهو المروى عن أبى حنيفة رحمه الله واليه
ذهب الاشعرى في أصح الروايتين وهو قول أبى منصور الماتريدى وقال بعضهم
هو ركن لكنه ليس بأصل له كالتصديق بل هو ركن زائد ولهذا يسقط حالة الاكراه
والعجز قال فخر الاسلام ان كونه ركنا زائدا مذهب الفقهاء وكونه شرطا لاجراء
الاحكام مذهب المتكلمين انتهى وفيه تصريح بأن كون الاقرار باللسان شرطا
لاجراء الاحكام هو المروى عن أبى حنيفة ومن عطف عليه وكلما كان كذلك
لم يتحقق الاجماع الذى ادعاه النووى من الفقهاء والمتكلمين فلا يصح الاعتذار
المذكور على أن معنى كونه ركنا ان كان كما ذكره في التحفة وربما يزيده قول من قال
انه ركن زائد كان النزاع لفظيا وحينئذ لا يبقى لقول النووى مستند يعتمد عليه فضلا
عن الاجماع والله أعلم ثم نقول قال في شرح المقاصد ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا
وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم
الاقرار مع المطالبة كافر وفاقا انتهى وقال المحقق ابن الهمام في المسايرة واتفق
القائلون بعدم اعتبار الاقرار على أنه يلزم المصدق أن يعتقد أنه متى طولب به أتى به
فان طولب ولم يقر فهو أى كفه عن الاقرار كفر عناد انتهى واعلم ان التصديق
القلبى لا يتحقق الا بعد تحقق الاذعان التابع للعلم بصدق دعوى النبى صلى الله عليه
وسلم وكل من قام به الاذعان اذا طولب بجملة التوحيد لا يخالف فاذا اختلف

دل ذلك بحسب الظاهر أنه لا اذعان عنده سواء كان عالما بصدق النبي أو لا وانما انتفى الاذعان انتفى التصديق لانه تابع للاذعان الى هنا من قصد السبيل المقصد الخامس في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة فان الشيخ أبا الحسن قال في أول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه السلام في أشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا أن الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه أكثر أصحابنا وقد نقل عن الشافعي انه قال لا أرد شهادة أحد من أهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى عن أبي حنيفة أنه قال لم نكفر أحدا من أهل القبلة وحكى أبو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره والمعتزلة الذين كانوا قبل أبي الحسن تحاموا وكفروا الاصحاب في أمور سيأتيك تفصيلها فعارضه بعضنا بالمثل فكفرهم في أمور أخرى ستطلع عليها وقد كفر المجسمة مخالفوهم من أصحابنا ومن المعتزلة وقال الاستاذ أبو اسحق كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا فلا والذي نختاره على ما هو المختار عندنا وهو أن لا نكفر أحدا من أهل القبلة ان المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة من كون الله عالما بعلم أو موجدا لفعل العبد أو غير متحيز ولا في جهة ونحوها ككونه مرئيا أو لا لم يبحث النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم أن صحة دين الاسلام لا يتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل فان الخطأ فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام اذ لو توقف عليها وكان الخطأ قادحا في تلك الحقيقة لوجب أن يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها لكن لم يجر حديث شيء منها في زمانه عليه السلام ولا في زمانهم أصلا فان قيل لعله عليه السلام عرف منهم ذلك أي كونهم عالمين بها اجمالا فلم يبحث عنها لذلك كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما وما ذلك الا لعلمه بأنهم عالمون على طريق الجملة بأنه عالم قادر فكذا الحال في تلك المسائل قلنا ما ذكرتموه مكابرة لان الاعراب الذين جاؤا اليه عليه السلام ما كانوا عالمين بأنه عالم بالعلم أو بالذات وانه مرئي في الدار الآخرة وانه ليس بجسم ولا في مكان وجهة وانه قادر على أفعال العباد كلها وانه موجدها باسرها فالقول بأنهم كانوا عالمين بها معلوم فساده بالضرورة وأما العلم والقدرة فهما مما يتوقف عليه ثبوت نبوته لتوقف دلالة المعجزة عليهما فكان الاعتراف والعلم بها أي بالنبوة دليلا للعلم بهما ولو اجمالا فلذلك لم يبحث عنهما قال الامام الرازي الاصول التي تتوقف عليها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أدلتها على ما يليق بأصحاب الجمل ظاهرة فان من دخل بستانا ورأى أزهارا حادثة بعد ان لم تكن ثم رأى عنقود عنب قد اسود جميع حباته الا حبة واحدة مع تساوي نسبة الماء والهواء

وحتى الشخص الى جميع تلك الحيثيات فانه يضطر الى العلم بأن محدثه فاعل مختار
لا يقال دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية ودلالة المعجزة على صدق
المدعي ضرورية أيضا واذا عرفت هذه الاصول أمكن العلم بصدق الرسول فثبت
ان أصول الاسلام جلية وأن أدلتها جلية واضحة فلذلك لم يحصل منها خلاف المسائل
التي اختلف فيها فانها في الظهور والجلاء ليست مثل تلك الاصول بل أكثرها
مما ورد في الكتاب والسنة ما يتمسك به المبطل معارضا لما يحتج به المحق فيها وكل واحد
منهما يدعي أن التأويل المطابق لمذهبه أولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه
صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير اذ فيه خطر عظيم ولنذكر الآن ما كفر به
بعض أهل القبلة ولنفحص عنها على سبيل التفصيل وفيه أبحاث الاول كفرت المعتزلة
في أمور الاول نفي الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة دائما بهذه الصفات
الكمالية التي هي العلم والقدرة والحياة ونظائرها فمنكره أي منكر اتصافه
بها جاهل بالله والجاهل بالله كافر قلنا الجهل بالله من جميع الوجوه كفر لكن ليس
أحد من أهل القبلة يجهله كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بأنه قديم أزلي
عالم قادر خالق السموات والارض والجهل من بعض الوجوه لا يضر والا لزم تكفير
المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه أي لو كان الجهل بتفاصيل
الصفات قادحا في الايمان لكفر بعض الاشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها
وكذا الحال في معتزلة البصرة وبغداد فانهم اختلفوا أيضا فيها الثاني من تلك
الامور انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه كفر أما أولا فلانهم جعلوه غير قادر
على فعل العبد اما على عينه كالجبائية واما على مثله كالبلخي وأتباعه واما على
القبيح مطلقا كالنظام وتابعيه وجعلوا العبد قادرا على فعله وهو اثبات الشريك
كما هو مذهب المجوس حيث أثبتوا له شريكا لا يقدر أحدهما على مقدور الآخر
وأما ثانيا فللاجماع المنعقد من الامة على التضرع والابتهال الى الله في أن يرزقهم
الايمان ويجنبهم عن الكفر وهم ينكرونه لانهم يقولون قد فعل الله من اللطف
ما أمكن لوجوبه عليه وأما نفس الايمان فليس من فعله بل من فعل العباد فاذا
فلا فائدة في ذلك الابتهال المجمع عليه قلنا المجوس لم يكفروا بقولهم ان الله لا يقدر
على فعل الشيطان بل كفروا لغيره وهو قولهم بمشاركته في مقدورات الله وعجزه
عن دفع الشيطان واحتياجه في دفعه الى الاستعانة بالملائكة وأيضا خرق الاجماع
مطلقا ليس بكفر بل خرق الاجماع القطعي الذي صار من ضروريات الدين ثم ان سلمنا
أن خرق الاجماع الذي ذكرتموه كفر قلنا ذلك الخرق ليس مذهبهم بل غايته انه لازم
ومن يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم انه كافر الثالث قولهم بخلق القرآن وفي الحديث
الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا آحاد لا تفيد علما والمراد بالمخلوق هو

المختلق أى المفترى يقال خلق الافك واختلقه وتخلقه أى افتراه وهو كفر بلا خلاف والنزاع فى كونه مخلوقا بمعنى أنه حادث الرابع قد أجمع من قبلهم من الائمة على أن ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقد ورد فى الحديث أيضا وهم ينكرونه حيث يدعون أنه قد يشاء الله شيأ ولا يكون وقد لا يشاء ويكون قلنا منع الاجماع وعلى تقدير ثبوته يمنع كون مخالفه كافرا كما عرفت الخامس قولهم المعدوم شئ أى ثابت متقرر فى الازل فانه تصريح بمذهب أهل الهيولى سيما نفاة الاحوال الذين كانوا قبل أبى هاشم لان ذاته عندهم وجوده بمعنى ان نفاة الاحوال يلزمهم القول بان ذات الشئ عين وجوده فاذا كانت الذوات عندهم حاصلة فى الازل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك فذوات الممكنات حينئذ موجودة قديمة من غير استناد الى فاعل أصلا وهذا اشنع من القول بوجود الهيولى القديمة المستندة الى فاعل فى الجملة قلنا ماذكرتم الزام للكفر عليهم بما ذهبوا اليه والالزام غير الالتزام واللزوم غير القول به كما عرفت السادس انكارهم الرؤية وقد دل القرآن على أن منكرها كافر لانه قال تعالى بل هم بلقاء ربهم كافرون قلنا اللقاء حقيقة فى الالتقاء والوصول الى مماسة الشئ وذلك محال فى حقه تعالى فتعين أنه فى الآية مجاز فلعل المراد به لقاء ثواب الله لا رؤيته فان المفسرين كلهم قالوا المراد به الوصول الى دار الثواب الثانى من تلك الابحاث تكفير المعتزلة الاصحاب بامور الاول انكار كون العبد فاعلا لفعله [illegible] الصانع اذ طريقه قياس الغائب على الشاهد ولا يجوز عدم استنادها الينا باستناد الحوادث لا الى محدث بناء على الطريق الى احتياج العالم فى حدوثه الى الفاعل هو قياس على حاجة أفعالنا فى حدوثها الينا فاذا لم نحتج هى فى حدوثها الينا لم يمكن القياس فالقول به سد لباب اثبات صانع العالم وهو كفر قلنا ليس الطريق الى احتياج العالم فى حدوثه الى الصانع منه حصرا فى القياس المذكور اذ قد تقدم لنا فى اثبات الصانع وجوه خمسة لا يحتاج فيها الى هذا القياس الثانى من تلك الامور نسبة فعل العبد الى الله تعالى لانه يلزمه كونه فاعلا للقبائح فجاز حينئذ اظهار المعجزة على يد الكاذب اذ غايته انه فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه تعالى فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبى عليه السلام وجاز أيضا الكذب عليه سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه فى وعده ووعيده وفيه ابطال الشرائع بالكلية قلنا قد أجبنا عنه بما مر من أنه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها يحسن صدورها عنه ومن أن اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره عنه عقلا الا أنه معلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات الى آخر ما مر فى البحث عن كيفية دلالة المعجزة الثالث اثبات الصفات قول بقدماء متعددة وقد كفر النصارى بالقول بقدماء ثلاثة فكيف الستة والسبعة قلنا قد مر جوابه فى بحث القدم وأشير اليه فى مباحث الصفات الرابع

قرائتها القرآن القديم فانه يقتضي عدم كون المسموع قرآناً لحدوثه قطعاً اذ هو مركب
مما لا يجتمع في الوجود بل ينعدم المتقدم عند وجود المتأخر قلنا ما ذكرتم مشترك
الالزام لان الحروف والاصوات التي يتكلم بها الله تعالى على مذهبكم قديمة
وما نتكلم به حروف وأصوات أخر فما نسمعه ليس كلام الله فقد لزمكم الكفر أيضاً ولا مخرج
لكم الا أن تقولوا ما نسمعه وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه حكاية كلام الله فلا يلزمنا
الكفر فنقول نحن مثله فلا يلزمنا أيضاً الثالث من ابحاث التكفير قد كفر المجسمة
لوجوه الاول أن تجسيمه جهل به وقد مر جوابه وهو ان الجهل بالله من بعض
الوجوه لا يضر الثاني انه عابد لغير الله فيكون كافراً كعابد الصنم قلنا المجسم ليس عابداً
لغير الله بل هو المعتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء به
الشرع على تأويل ولم يؤوله فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم فانه عابد لغير الله حقيقة
الثالث لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وما ذاك الكفر الا لانهم جعلوا
غير الله الها فلزم الشرك وهؤلاء المجسمة كذلك لانهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله
الها قلنا ما ذكرتموه ممنوع والمستند ما تقدم من أنه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه لم
يجعل غير الله الها حتى يكون مشركاً الرابع من تلك الابحاث قد كفر الروافض
والخوارج بوجوه الاول ان القدح في أكابر الصحابة الذين شهد لهم القرآن
والاحاديث الصحيحة بالتزكية والايمان تكذيب للقرآن وللرسول عليه السلام
حيث أثنى عليهم وعظمهم فيكون كفراً قلنا لا ثناء عليهم خاصة أي لا ثناء في القرآن
على واحد من الصحابة بخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا أن من قدحوا فيه ليس داخلا
في الثناء العام الوارد فيه واليه أشار بقوله ولا هم داخلون فيهم عندهم فلا يكون
قدحهم تكذيبا للقرآن وأما الاحاديث الواردة في تزكية بعض معين من الصحابة
والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الآحاد فلا يكفر المسلم بانكارها أو نقول ذلك الثناء
عليهم وتلك الشهادة مقيدان بشرط سلامة العاقبة ولم توجد عندهم فلا يلزم
تكذيبهم للرسول الثاني الاجماع منعقد من الامة على تكفير من كفر عظماء الصحابة
وكل واحد من الفريقين يكفر بعض تلك العظماء فيكون كافراً قلنا هؤلاء أي من كفر
جماعة مخصوصة من الصحابة لا يسلمون كونهم من أكابر الصحابة وعظمائهم فلا يلزم
كفرهم الثالث قوله صلى الله عليه وسلم من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به أي بالكفر
أحدهما قلنا آحاد وقد اجمعت الامة على أن انكار الآحاد ليس كفراً ومع ذلك
نقول المراد مع اعتقاد أنه مسلم فان من ظن المسلم انه يهودي أو نصراني فقال له يا كافر
لم يكن ذلك كفراً بالاجماع واعلم أن عدم تكفير أهل القبلة موافق لكلام الشيخ
الاشعري والفقهاء كما مر لكنا اذا فتشنا عقائد فرق الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب
الكفر قطعاً كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه او الى حلوله في بعض اشخاص

الناس أو الى انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أو الى ذمه واستخفافه أو الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية من شرح المواقف احتج المعتزلة على نفي الصفات القديمة التي أثبتها الاشاعرة بأن القول بالقدماء المتعددة كفر اجماعا والنصارى انما كفروا لما أثبتوا مع ذاته تعالى صفات أي أوصافا ثلاثة قديمة سموها أقانيم وهي بمعنى الاصول واحدها أقنوم قال الجوهري وأحسبها رومية وهي العلم والوجود والحياة وعبروا عن الوجود بالاب وعن الحياة بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقد وقع في بعض النسخ القدرة بدل الوجود وهو سهو فكيف لا يكفر من أثبت مع ذاته تعالى سبعة من الاوصاف القديمة المشهورة أو أكثر كما اذا ضم اليها التكوين أو غيره من الصفات الوجودية التي اختلف فيها كالبقاء واليد وغيرهما والجواب انهم أي النصارى انما كفروا لانهم أثبتوها أي الاقانيم المذكورة ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم وهو الكلمة الى المسيح عليه السلام والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر اجماعا دون اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة وأيضا انما كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة لا ثباتهم آلهة ثلاثة كما يدل عليه قوله عقيبه وما من اله الا اله واحد فمن أثبت صفات متعددة لاله واحد لا يكون كافرا من شرح المواقف قال الشيخ الاكمل في شرح العقيدة اتفق لي سنة أربعين وسبعمائة اجتماع بحكيم نصراني فسألني عن الدليل على كون نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم خاتم الانبياء فذكرت من النقل ما يدل على ذلك فطلب مني دليلا عقليا فلم يحضرني في ذلك الوقت شيء فقال النبوة حكمة والحكمة اما عملية أو علمية أو جامعة بينهما وحكمة موسى عليه السلام كانت عملية لاشتمالها على تكاليف شاقة وأعمال متعبة وحكمة عيسى عليه السلام كانت علمية لاشتمالها على التجرد والروحانيات والتصوف المحض وحكمة محمد عليه السلام جامعة بينهما فالآتي بعده ان كانت حكمته عملية فهو موسوي وان كانت علمية فهو عيسوي وان كانت جامعة بينهما فهو محمدي فقد اختتمت عليه النبوة بالضرورة انتهى والظاهر من هذا هو القبول والتسليم وفيه أن هذا لا يمنع من أن يجيء نبي يقرر شريعة من قبله فلا يفيد كون نبينا صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء عليهم السلام والمراد هو هذا من خط الشيخ ابراهيم الوحدي وأما شريعة من قبلنا فغير لازم علينا لان النبي عليه السلام قال شريعتي نسخت كل شريعة والتمسك بالمنسوخ لا يجوز ولان النبي عليه السلام كان ينتظر الوحي في الوقائع ولو جاز العمل بالشرع السابق لعمل به ولهذا لما رأى عمر رضي الله عنه ينظر في التوراة احمرت وجنتاه غضبا وقال أمتهوكون أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان ابن عمران حيا لما وسعه الا اتباعي من

عند الفقهاء كذا في الحقائق لابن المرتضى الشافعي وفي معنى القوة أيضا القوة بمعناها المتعارف عند
الجمهور هو تمكن الحيوان من الأفعال الشاقة ثم نقل منه إلى سببه المسمى بالقدرة
وهي الصفة التي بها يتمكن الحي من الفعل وتركه بالإرادة وإلى لازمها وهو كونه
بحيث لا ينفعل بسهولة ثم استعمل في كون الشيء مطلقا سواء كان أرضيه
بهذه الحيثية ثم نقل من القدرة إلى لازمها بالنسبة إلى الفعل المقدور وهو إمكان حصوله
مع عدمه وهذا المعنى يقابل الفعل بمعنى الحصول من شرح هداية الحكمة لخواجه
زاده (المبحث الثامن في تقرير مذهب الحكماء في الجنة والنار والثواب والعقاب) أما
القائلون بعالم المثل فيقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع من التفاصيل لكن
في عالم المثل لا من جنس المحسوسات المحضة على ما يقول به الإسلاميون وأما
الأكثرون فيجعلون ذلك من قبيل اللذات والآلام العقلية وذلك أن النفوس البشرية
سواء جعلت أزلية كما هو رأي أفلاطون أولا كما هو رأي أرسطو فهي أبدية عندهم
لا تفنى بخراب البدن بل تبقى ملتذة بكمالاتها مبتهجة بإدراكاتها وذلك سعادتها
وثوابها وجنانها على اختلاف المراتب وتفاوت الأحوال أو متألمة بفقد الكمالات
وفساد الاعتقادات وذلك شقاوتها وعقابها ونيرانها على ما لها من اختلاف التفاصيل
وإنما لم تتنبه لذلك في هذا العالم لاستغراقها في تدبير البدن وانغماسها في كدورات
عالم الطبيعة لما لها من العلائق والعوائق زالت بمفارقة البدن وما ورد في لسان الشرع
من تفاصيل الثواب والعقاب وما يتعلق بذلك من السمعيات فهي مجازات وعبارات
عن تفاصيل أحوالها في السعادة والشقاوة واختلاف أحوالها في اللذات والآلام
والتدرج مما لها من دركات الشقاوة إلى درجات السعادة فإن الشقاوة السرمدية إنما
هي بالجهل المركب الراسخ والشرارة المضادة للملكة الفاضلة لا بالجهل البسيط
والأخلاق الخالية عن غايتي الفضل والشرارة فإن شقاوتها منقطعة بل ربما لا تقتضي
الشقاوة أصلا وتفصيل ذلك أن فوات كمالات النفس يكون إما لأمر عدمي كنقصان
غريزة العقل أو وجودي كوجود الأمور المضادة للكمالات وهي إما راسخة أو غير
راسخة وكل واحد من الأقسام الثلاثة إما بحسب القوة النظرية والعملية فتصير ستة
فالذي بحسب نقصان الغريزة في القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا عذاب بسببه
أصلا والذي بسبب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار صورة
للنفس غير مفارقة عنها فغير مجبور أيضا لكن عذابه دائم وأما الثلاثة الباقية أعني
النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة
كالأخلاق والملكات الرديئة المستحكمة وغير المستحكمة فيزول بعد الموت لعدم
رسوخها أو لكونها هيئات مستفادة من الأفعال والأمزجة فيزول بزوالها لكنها
تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئه فيختلف العذاب بحسبها في الكم

والكيف بحسب الاختلاف بين وهذا اذا عرفت النفس أن لها كمالا فاتها لاكتسابها ما يضاد الكمال أو لاشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال أو لتكاسلها في اقتناء الكمال وعدم اشتغالها بشئ من العلوم وأما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاده وعن الشوق الى الكمال فتبقى في سعة رحمة الله تعالى خالصة الى سعادة تليق بها غير متألمة بما يتأذى به الاشقياء الا انه ذهب بعض الفلاسفة الى أنها لا يجوز أن تكون معطلة عن الادراك فلا بد أن تتعلق بأجسام أخر لانها لاتدرك الا بالآلات الجسمانية وحينئذ اما أن تصير مبادي لصور لها وتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ واما أن لا تصير وهذا هو الذي مال اليه ابن سينا والفارابي من أنها تتعلق بأجرام سماوية لا على أن تكون نفوسا لها مدبرة لامورها بل على أن تستعملها لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عندها وفي وهمها فتشاهد الخيرات الاخروية على حسب ما تتخيلها قالوا ويجوز أن يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة من غير أن يقارن مزاجا يقتضي فيضان نفس انسانية ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد الجسماني والثواب والعقاب المحسوسين فلم ينكروها غاية الانكار بل جعلوها من الممكنات لا على وجه اعادة المعدوم وجوزوا حمل الآيات الواردة فيها على ظواهرها وصرحوا بأن ذلك ليس مخالفا للاصول الحكمية والقواعد الفلسفية ولا مستبعد الوقوع في الحكمة الالهية لان للتبشير والانذار نفعا ظاهرا في أمر نظام المعاش وصلاح المعاد ثم الايفاء بذلك التبشير والانذار بثواب المطيع وعقاب العاصي تأكيد لذلك وموجب لازدياد النفع فيكون خيرا بالقياس الى الاكثرين وان كان ضرا في حق المعذب فيكون من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل بمنزلة قطع العضو لاصلاح البدن (من شرح المقاصد من الفصل الثاني من المقصد السادس في السمعيات) قال الفاضل الحريري في آخر البحث الاول من ذلك الفصل بعدما أورد أدلة المنكرين لاعادة المعدوم وأجوبة المثبتين لها وقد يجاب عن جميع الوجوه بأنا نعني بالاعادة أن يوجد ذلك الشئ الذي هو بجميع عوارضه وأجزائه بحيث يقطع كل من يراه بأنه هو ذلك الشئ كما يقال أعد كلامك أي تلك الحروف بتأليفها وهيآتها ولا يضر كون هذا معادا في زمان وذاك مبتدأ في زمان آخر ولا المناقشة في أن هذا نفس الاول أو مثله وهذا القدر كاف في اثبات الحشر ولا يبطل بشئ من الوجوه انتهى في اعادة المعدوم اختلف العقلاء في أن الشئ اذا عدم وفني هل يمكن اعادته بعينه مرة أخرى أم لا أما الفلاسفة فقد اتفقوا على أنه محال وهو قول أبي حسين البصري ومحمود الخوارزمي وأما جملة مشايخ المعتزلة فقد اتفقوا على أن اعادة المعدوم ممكنة الا أنهم فرعوا هذه المسئلة على مذهبهم وذلك لان عندهم المعدوم شئ فالشئ اذا عدم لم تبطل ذاته المخصوصة بل زالت صفة الوجود عنه فلما كانت ذاته المخصوصة باقية حالتي

العدم والوجود لاجرم قالوا اعادة المعدوم جائزة وأما أصحابنا فانهم يقولون الشيء
اذا عدم فقد بطلت ذاته وصار نفيا محضا وعدما صرفا ولم يبق له حال العدم هوية
ولا خصوصية ثم انهم مع هذا المذهب قالوا انه لا يمتنع في قدرة الله تعالى اعادته بعينه
وهذا القول لم يقل به أحد من طوائف العقلاء الا أصحابنا والذي يدل على صحة هذا
القول أن الشيء اذا صار معدوما وفانيا بعد العدم بقي جائز الوجود والله تعالى قادر
على جميع الجائزات فوجب القطع بكونه تعالى قادرا على اعادته بعينه بعد العدم
وانما قلنا انه بعد عدمه بقي جائز الوجود لانه قبل عدمه كان جائز الوجود لذاته وهذا
الجواز اما أن يكون من لوازم حقيقته واما أن يكون من عوارض حقيقته فان
كان من لوازم حقيقته وجب أن لا يزول وان كان من عوارض حقيقته كانت تلك
الحقيقة بحيث يجوز عليها ذلك الجواز فينتقل الكلام الى جواز الجواز ولا يتسلسل
بل ينتهي بالآخرة الى جواز هو من لوازم الحقيقة وهذا يقتضي حصول هذا الجواز
حال الوجود والعدم فثبت بهذا أن الجواز حاصل أبدا وثبت أنه تعالى قادر على كل
الجائزات فقد تقدم اثباته ويلزم من مجموع الامرين كونه تعالى قادرا على اعادة
المعدوم (من الاربعين للامام الرازي رحمه الله) واعلم انا قد ذكرنا أن مطالب هذه
المعاد أربعة أولها كيفية تخريب العالم الاصغر وهو الانسان والثاني كيفية عمارته
بعد تخريبه وهو البعث والحشر والنشر والمطلوب الثالث كيفية تخريب العالم الاعظم
وقد بينا بالدليل العقلي جوازه وأما الوقوع فلا يمكن أن يؤخذ الا من الكتاب
قال الله تعالى في صفة الارض يوم تبدل الارض غير الارض وأما الجبال فقد ذكر
أحوالها في آيات احداها قوله تعالى وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة
وثانيها قوله تعالى اذا رجت الارض رجا وبست الجبال بسا وثالثها وتكون الجبال
كالعهن المنفوش ورابعها وسيرت الجبال فكانت سرابا وأما البحار فقال في صفتها
والبحر المسجور واذا البحار فجرت وأما السموات فذكر صفاتها في آيات احداها يوم
تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا وثانيها اذا السماء انفطرت اذا السماء
انشقت وثالثها وفتحت السماء فكانت أبوابا ورابعها قوله تعالى يوم تكون السماء
كالمهل وقال تعالى في صفة الشمس والقمر اذا الشمس كورت واذا النجوم انكدرت
وقال تعالى وجمع الشمس والقمر يقول الانسان يومئذ أين المفر وأما المطلوب الرابع
فهو أنه تعالى كيف يعمر هذا العالم الاكبر بعد تخريبه والمعلوم في هذا الباب هو
أنه تعالى عالم بجميع الجزئيات والكليات قادر على جميع الممكنات فيكون لا محالة قادرا
على خلق الجنة والنار وعلى ايصال مقادير الثواب والعقاب الى المطيعين والمذنبين
وأما تفاصيل تلك الاحوال فلا يمكن معرفتها الا من القرآن والاحاديث ونقل بعض
الناس عن سقراط أنه قال سبب قيام القيامة أن الارض موضوعة على الماء والماء

على

على الهواء والهواء على النار والهواء والنار صاعدان بالطبع فبسبب المدافعة الحاصلة من صعود الهواء والنار بقيت الارض واقفة ثم ان تأثير تلك النار في الارض يزداد يوماً فيوماً فاذا بلغ الغاية حصل الغليان في البحار وتصاعد الابخرة العظيمة الحارة منها الى السموات ثم ان حر الشمس من فوق وحر هذه الابخرة المتصاعدة من تحت يجتمعان ويصير المجموع مؤثراً في السموات فتصير الافلاك كالنحاس المذاب وينصب الكل ويكون لها لهب وحرارة فوق الغاية والارواح الشقية المتعلقة بلذات هذا العالم الجسماني بقيت ههنا فاحترقت بتلك الاجسام الذائبة الحارة المحرقة وهذا هو المراد من جهنم ومن عذاب أهل النار وفي هذه المسئلة سوى ما ذكرناه مذاهب عجيبة ولنكتف بهذا القدر (من الاربعين في آخر مسئلة المعاد) جمهور حكماء منكرين أمر حشر جسماني را در اثبات أمر معاد اثبات معاد روحاني كرده اند وروحاني نزد ايشان عبارتست از مفارقت نفس از بدن خود واتصال او بعالم عقلي كه عالم مجردات است وسعادت وشقاوت نفس است در التجابه فضائل ورذائل نفسانيه بعضي در تأويل كلام ايشان كفته اند پوشيده نماند كه ذي اين بعضي از حكماء حشر اجساد را منفي بر نفي نبوت وتكذيب انبيا نيست كه ايشان بقياس فاسد وظن كاسد پنداشته اند كه حشر اجساد محالست وبعضي بنياد حشر ارواحست واكر بعضي از عبارات انبياء عليهم السلام معطي حشر اجسادست براى تفهيم عوامست چنانچه اهل حق ببرهان صحيح ميدانند كه حق تعالى از صفات جسمانيه مبراست وتأويل آيات قرآني كه دلالت بر اتصاف او بصفات مذكوره دارد ميكنند لكن محقق دواني در بحث معاد جسماني كفته وقال المفسرون في تفسير قوله تعالى قل يحييها الذي أنشأها أول مرة الآية نزلت هذه الآية في أبي بن خلف خاصم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأتاه بعظم قد رم يفتته بيده وقال يا محمد أترى الله يحيي هذا بعد ما رم فقال صلى الله عليه وسلم نعم ويبعثك ويدخلك النار وهذا مما يقطع عرق التأويل بالكلية ولذلك قال الامام الانصاف أنه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وبين انكار الحشر الجسماني ٭ ومحققان حكما چنانچه معاد روحاني را بطريق عقلي اثبات ميكنند معاد جسماني را نيز بروجهي كه انبياء صلوات الله عليهم وسلامه بيان فرموده اند ومتكلمين بران اقتدا كرده مسلم ميدارند وبوجوب تصديق آن وجه كه انبياء عليهم السلام فرموده قائلند وبان ايمان آورده اند وشيخ رئيس أبو علي ابن سينا بر قياس ايشان مطلع شده در آخر شفا ونجات كه هر يك كتابيست از تأليفات تصريح باين معنى كه تصديق حشر اجساد كرده است ميكويد يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريقة الشرع وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج

بل أن يعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما يدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس إلى الأنفس وإن كانت الاوهام منا تقصر عن تصورها الآن ❊ وبا وجود اين تصريح از شيخ رئيس امام محمد غزالى قدس سره كه مقتداى علما و رئيس اهل صفا بود نفى معاد جسمانى را بشيخ نسبت فرموده و از جمله منكران معاد جسمانى شمرده است گويا سبب نسبت كردن امام قدس سره شيخ را بنفى معاد جسمانى آنست كه چون معاد جسمانى منوط ابديت عالم اجسامست در ميان منافات جمع در ميان قول بقدم عالم چنانچه فلاسفه ميگويند و ميان حشر جسمانى ممكن نيست كه نفوس ناطقه برين تقدير غير متناهى اند پس حشر ايشان جميعا مستدعى ابدان غير متناهى و امكنه غير متناهيست و حال آنكه تناهى ابعاد ببرهان و باعتراف ايشان ثابت شده و او شيخ ثابت بر ابديت اين عالم بسماويه و عنصريه برهانى كه مشهور است پس امام قدس سره اين نسبت باو كرده بعضى گفته اند ظاهر اين تصريح از شيخ و يا خود انكار او مر معاد جسمانى را چنانكه در كتاب معاد بر وجه مبالغه رد نفى او در بسط كلام نموده بزعم خود رد نفى او دلائل اقامت كرده بنابر جمعيت ميان فلسفه و شريعت كه اثبات معاد جسمانى از حيثيت حكمت نيست بلكه از حيثيت شريعت كه متمسك بدلائل نقليه از وظايف فلسفه است پس اثبات شيخ مر او را درين تصريح نه از سياق حكمت است بلكه مراد او جمعيت ميان فلسفه و شريعت بوده خواهد بود كه اين حشر مذكور بنابر آنست كه نفوس ناطقه حادث شده باشند نزد حدوث بدن و بعد از فساد آن باقى باشند چنانچه مذهب معلم اول و اتباع اوست و بعضى گفته اند نفس ناطقه هر بدن با او حادث شده با او نيز فاسد ميشود و اما افلاطون و كسانى كه اتباع اويند بر قدم نفوس ذهاب كرده بتناسخ قائل شده اند و لهذا درين بحث اختلافات بسيار از بعض حكما كه اهل تناسخند واقع شده بعضى از ايشان چون هرمس و فيثاغورس و سقراط و بقراط و افلاطون گفته اند نفوسى كه مجرد شده از ابدان و طاهر شده از علايق جسمانيه و بعالم قدس بسلاسه خلاصى يافته آن نفوس كامله اند كه جميع كمالات بشان از قوة بفعل آمده و از كمالات ممكنه بالقوه چيزى مر ايشان را نمانده باشد و اما نفوس ناقصه كه از كمالات بالقوه چيزى در وى مانده باشد پس ايشان مر از براى تحصيل كمالات ممكنه در ابدان انسانيه متردد اند از بدنى ببدنى منتقل ميشوند تا كمالات ايشان از علوم و اخلاق بغايت رسد پس در وقتى كه مجرد و مطهر شده قطع تعلق از ابدان ميكنند و اين انتقال را نسخ گويند و بعضى گويند كه تنزل بابدان حيوانيه نيز ميرود ببدن نباتى ببدن حيوانى كه مناسب اوست منتقل ميشود چنانكه از بدن شجاع ببدن شير منتقل

شود

شود وازبدن جبان بيدن خرکوش واين را مسخ کويند وبعضی کفته که تنزل باجسام
نباتيه ميکند واين را رسخ ميکويند وجمعی که تجويز نقل بجماد ميداشته اند چون
معادن وبسائط * آنرا فسخ ميکويند وايشان کفته اند که اين تنازلات مذکوره
مراتب عقوبات باشد ودرکات جهنم که وارد شده عبارت ازانست واما متصاعد من
کامل کشتن را در جميع صفات ازابدان تخلص يافته بعالم قدس پيوندند چنانچه
کذشت وکاه بود که مر بقاء حاجت ايشانرا باستکمال متعلق باجرام سماويه نيز ميشوند
وپوشيده نماند که اين ظنون فاسده را وهلم کلسه رجم بالغيب اند که مبنی بر قدم نفوس
وتجرد ايشان ومال انکه متکلمين همه را ابطال کرده اند چنانچه درجای خود
مبين شده وبعضی کفته اند که بعض متان صوفيه رنک تناسخ دارد وايشان ابعد
طوائف اند ازين مذهب ليکن به بروز قائلند وحضرت نور بخش ميفرمايد الفرق
بين التناسخ والبروز ان التناسخ وصول الروح اذا فارق من جسد الى جنين قابل
للروح يعنى فى الشهر الرابع من سقوط النطفة وقرارها فى الرحم وکانت تلک المفارقة
من جسد والوصول الى آخر معا من غير تراخ والبروز ان يفيض روح من ارواح الکملة
على کامل کما تفيض عليه التجليات وهو يصير مظهره ويقول انا هو * واما منکران
معاد مطلقا انانند که ميکويند نفس مزاجيست پس در زمان موت انسان نفس هم
منعدم ميشود واعادهٔ معدوم نزد ايشان محالست ودر شرح مواقف مذکوراست
واعلم ان الاقوال الممکنة فى مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد
الجسمانى فقط وهو قول اکثر المتکلمين النافين للنفس الناطقة والثانى ثبوت المعاد
الروحانى وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول اکثر المحققين
کالحليمى والغزالى والراغب وابى زيد الدبوسى ومعمر من قدماء المعتزلة والجمهور
من متأخرى الامامية وکثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس
الناطقة وهى المکلف المطيع والعاصى والمثاب والمعاقب والبدن يجرى مجرى
الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله حشر الخلائق خلق لکل واحد
من الارواح بدنا تتعلق به وتتصرف فيه کما کان فى الدنيا والرابع عدم ثبوت شئ
منهما وهذا قول قدماء الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف فى هذه الاقسام
وهو منقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لى ان النفس هل هى المزاج فيعدم
عند الموت ويستحيل اعادتها او هى جوهر باق بعد فساد البدن فيمکن المعاد
انتهى الى هنا من شرح جام کيتى نما فى سورة المؤمنين اعلم ان النفوس الانسانية
سواء جعلناها مجردة او مادية حادثة عندنا لکونها اثر القادر المختار وانما
الکلام فى ان حدوثها قبل البدن لقوله صلى الله عليه وسلم خلق الله الارواح
قبل الاجساد بالفى عام او بعده لقوله تعالى بعد ذکر اطوار البدن ثم انشأناه

خلقا آخر اشارة الى افاضة النفس ولا دلالة فى الحديث مع كونه خبر واحد على أن
المراد بالارواح النفوس البشرية أو الجواهر العلوية ولا فى الآية على ان المراد احداث
النفس أو احداث تعلقها بالبدن كذا فى شرح المقاصد اتفق أهل الحق على أن الله
تعالى يعيد الى الميت فى القبر نوع حياة قدر ما يتألم ويتلذذ ويشهد به الكتاب
والاخبار والآثار لكن توقفوا فى انه هل يعاد الروح اليه أم لا وما يتوهم من امتناع
الحياة بدون الروح ممنوع وانما ذلك فى الحياة الكاملة التى يكون معها القدرة
والافعال الاختيارية وقد اتفقوا ان الله تعالى لم يخلق فى الميت القدرة والافعال
الاختيارية فلهذا لا يعرف حياته لمن أصابته سكتة [illegible] هل هذا بجواب لمنكر ونكير
على ما ورد فى الحديث (من شرح المقاصد) اختلف فى وجه اشتقاق اسم الوزارة
على أقوال فقيل انها مأخوذة من الوزر الذى هو الملجأ ومنه قوله تعالى كلا لا وزر
الى ربك يومئذ المستقر وقيل من الازر وهو الظهر لان الملك يقوى بوزيره وقيل من
الوزر وهو العناء والثقل ومنه قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك وقيل من الوزر الذى
هو الاثم لشدة ما فى الوزارة من ارتكاب المآثم فكان وزير الملك يتحمل الوزر [illegible]
الكشكول) قال الشيخ الامام السالك المحقق العارف الصوفى أبو بكر بن اسحق
الكلاباذى فى كتابه الموسوم بمعانى الاخبار حدثنا أبو أحمد بكر بن محمد بن حمدان
ثنا أبو العباس أحمد بن محمد بن عيسى البرقى ثنا أبو [illegible] ثنا محمد بن الحسن
ثنا أبو حنيفة عن زياد بن علاقة عن عبد الله بن الحارث عن [illegible] قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فناء امتى بالطعن والطاعون قيل يا رسول الله
الطعن قد عرفناه فما الطاعون قال وخز اعدائكم من الجن وفى كل شهادة قال
الشيخ رحمه الله ان الله تعالى اختص المؤمن لنفسه وصرفه فى محابه وجعل كل
أمره خيرا له واراد به الخير فى كل ما اصابه من ضراء وسراء والم ولذة ووقع لمن
يواليه ارادة الخير به من ملك يستغفر له ونبى يشفع له ومؤمن يعاونه [illegible] لمن
يعاديه ارادة الخير به من شيطان يزله وعدو يقاتله [illegible]
ولاعدائه بحكم قاهر وقد قال عليه السلام عجبا لامر المؤمن ان امر المؤمن كله خير
وليس ذلك لاحد الا المؤمن فان اصابته سراء فشكر كان خيرا له وان اصابته ضراء
فصبر كان خيرا له وقال عليه السلام [illegible]
الانس مرة ويديل عليه عدوه اخرى [illegible]
ارادة الخير به لذلك يديله الى عدوه من شياطين [illegible]
ويطعنونه ليفوز بالشهادة عليه [illegible]
وكانه [illegible] يطعنه عدوه الظاهر [illegible]
يطلب غرة [illegible] وفرصة فيمنع الله المؤمن من [illegible]

في قلب عدوه وبما أعطاه مما يرهب به عدوه مما يستطيع من قوة ومن رباط الخيل وبأنصاره المؤمنين وأوليائه المقاتلين صفا كأنهم بنيان مرصوص ارادة الخير به ثم يسلط عدوه عليه اذا شاء ارادة الخير به فيطعنه فيقتله وربما يستولي على ديار المسلمين وأموالهم كذلك يمنع الله المؤمنين من عدوهم الذي لا يراه المؤمن وعدوه يراه بالعقبات والحفظة اذا شاء ثم يسلط عليه هذا العدو اذا شاء فيخزه فيقتله وهو الطاعون الذي قال عليه السلام وهما طعنان طعن نافذ من عدو ظاهر هو شيطان الانس وطعن غير نافذ من عدو خاف وهو شيطان الجن وهو الوخز واما ما جاء في الحديث الآخر الذي هو ثنا محمد بن محمد بن محمود حدثنا نصر ثنا عمار ثنا سلمة قال حدثني محمد بن اسحق عن ابان بن ابي صالح عن شهر بن حوشب الاشعري عن رابة رجل من قومه وكان شهد طاعون عمواس قال لما اشتعل الوجع قام أبو عبيدة بن الجراح خطيبا في الناس فقال أيها الناس ان هذا الوجع رحمة ربي ودعوة نبيكم وموت الصالحين قبلكم وان أبا عبيدة يسأل ربه أن يقسم له منه حظه قال فطعن فمات واستخلف على الناس معاذ بن جبل فقام خطيبا بعده فقال أيها الناس ان هذا الوجع رحمة ربكم ودعوة نبيكم وموت الصالحين قبلكم وان معاذا يسأل الله أن يقسم لآل معاذ منه حظهم فطعن في راحته فلقد رأيته ينظر اليها ثم يقبل ظهر كفه ثم يقول ما أحب أن لي فيك شيئا من الدنيا فلما مات استخلف على الناس عمرو بن العاص فقام فينا خطيبا فقال أيها الناس ان هذا الوجع اذا وقع فانما يشتعل اشتعال النار فتحصنوا منه في الجبال فسماه في هذا الحديث وجعا والوباء والوجع مرض كسائر الامراض التي تصيب الناس من تباغي الطبائع وغلبة بعض الامشاج وان لم يكن هنالك طعن انسان ولا وخز جن فيجوز أن يكون الطاعون على ضربين منه داء ومنه وجع ووباء يقع من غلبة بعض الامشاج الذي هو الدم أو الصفراء اذا احترق أو غير ذلك من غير سبب يكون من الجن ومنه ما يكون من وخز الجن كما يكون القرح داء ووجعا يصيب الانسان من احتراق الدم وغلبة الامشاج فيحرق له الجلد ويشرج وان لم يكن هنالك طعن من الانسان ومنه ما يكون من طعن الانسان قال الله تعالى ان يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله وقد قرئ بضم القاف وفتحه والقرح بالفتح الجراح والقرح بالضم الخراج ويسمى الطعن والخراج قرحا كذلك سمى النبي صلى الله عليه وسلم وصاحباه أبو عبيدة ومعاذ الطاعون الذي هو وخز الجن داء ووجعا ومعنى قوله دعوة نبيكم ما جاء في الحديث عن أبي قلابة عبد الله بن زيد الجرمي انه كان يقول بلغني من قول أبي عبيدة وقول معاذ ان هذا الوجع رحمة ربكم ودعوة نبيكم وموت الصالحين قبلكم فكنت أقول كيف دعا به رسول الله صلى الله عليه وسلم لامته حتى حدثني من لا أتهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه سمعه منه جاءه جبريل فقال ان فناء امتك يكون

بطعن أو طاعون قال بفضل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فبالطاعون
مرتين فعرفت أنها التي قال أبو عبيدة ومعاذ ويكون المعنى في دعوته عليه السلام
أن يكون بالطاعون أنه أخبر أن فناء أمته بأحد هذين الشيئين ثم علم عليه السلام
أن الطعن إنما يكون من أعداء الدين الذين هم الكفار أو من أعداء الدنيا الذين هم أهل
القبلة وفي طعن الكفار غلبة الكفر وقهر الدين وأهله وفي طعن أهل القبلة فساد
الدنيا وهلاك الفريقين وفناؤهما فالمحق منهما هالك كفساد الدين وإن سعد المطعون
به والمبطل منهما هالك كشقاوة المقتول وإن ظهر الدين به وفي الطاعون فناء أهل
الدين مع سلامة الدين ومن بقي من أهله ويجوز أن يكون المراد دعوة الشهادة فإنه
عليه السلام كان يسأل الله الشهادة لأصحابه انتهى من الكتاب المذكور وفي حديث
أنس وعائشة رضي الله عنهما قيل يا رسول الله هل يكون مع الشهداء يوم القيامة
غيرهم فقال نعم من ذكر الموت في كل يوم عشرين مرة وفي لفظ آخر الذي يذكر
ذنوبه فتحزنه ولا شك في أن ذكر الموت على المريض أغلب ولما كثرت فوائد المرض
رأى جماعة ترك الحيلة في زوالها إذ رأوا لأنفسهم مزيدا فيها لا من حيث إن
التداوي نقصان وكيف يكون نقصانا وقد فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم (بيان
الرد على من قال إن ترك التداوي أفضل بكل حال) فإن قال قائل إنما فعل رسول الله
صلى الله عليه وسلم ذلك ليسن لغيره وإلا فهذا حال الضعفاء ودرجة الأقوياء توجب
التوكل بترك الدواء فيقال له فينبغي أن يكون من شرط التوكل ترك الفصد والحجامة
عند تبيغ الدم وإن قيل ذلك شرط فليكن من شرطه إن لدغه عقرب أو حية
فلا ينحيها عن نفسه إذ الدم يلدغ الباطن والعقرب يلدغ الظاهر فأي فرق بينهما
فإن قال وذلك أيضا شرط التوكل فيقال فينبغي أن لا يزيل لدغ العطش بالماء ولدغ
الجوع بالخبز ولدغ البرد بالجبة وهذا لا قائل به ولا فرق بين هذه الدرجات فإن جميع
ذلك أسباب رتبها مسبب الأسباب وأجرى بها سنته ويدل على أن ذلك ليس من شرط
التوكل ما روي عن عمر رضي الله عنه وعن الصحابة في قصة الطاعون فإنهم لما قصدوا
الشام وانتهوا إلى الجابية بلغهم الخبر أن به موتا ذريعا ووباء عظيما فافترق الناس
فرقتين فقال بعضهم لا ندخل على الوباء فنلقي بأيدينا إلى التهلكة وقالت طائفة
الأخرى بل ندخل ونتوكل ولا نهرب من قدر الله ولا نفر من الموت فنكون كمن قال الله
تعالى فيهم ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فرجعوا إلى عمر
رضي الله عنه فسألوه عن رأيه فقال نرجع ولا ندخل على الوباء فقال له المخالفون في رأيه
أنفر من قدر الله فقال عمر نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله تعالى ثم ضرب لهم مثلا فقال
أرأيتم إن كان لأحدكم غنم وله أرضان إحداهما مخصبة والأخرى مجدبة أليس إن
رعى المخصبة رعاها بقدر الله تعالى وإن رعى المجدبة رعاها بقدر الله تعالى فقالوا نعم

ثم طلب عبد الرحمن بن عوف ليسأله عن رأيه وكان غائبا فلما أصبحوا جاء عبد الرحمن
فسأله عمر عن ذلك فقال عندى فيه يا أمير المؤمنين شئ سمعته من رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقول اذا سمعتم بالوباء فى ارض فلا تقدموا عليه وان وقع فى ارض وأنتم بها
فلا تخرجوا فرارا منه ففرح عمر بذلك رحمه الله تعالى اذ وافق رأيه ورجع الناس من
الجابية فاذا كيف اتفق الصحابة كلهم على ترك التوكل وهو من أعلى المقامات اذ كان
أمثال هذا من شروط التوكل فان قلت فلم نهى عن الخروج من البلد الذى فيه الوباء
وسبب الوباء فى الطب الهواء وأظهر طرق التداوى الفرار من المضر والهواء هو المضر
فلم لم يرخص فيه فاعلم انه لا خلاف فى ان الفرار عن المضر غير منهى عنه اذ الحجامة فرار
من المضر فترك التوكل فى أمثال هذا مباح فهذا لا يدل على المقصود ولكن الذى
ينقدح فيه والعلم عند الله أن الهواء لا يضر من حيث تلاقى ظاهر البدن بل من حيث
دوام الاستنشاق له فانه اذا كان فيه عفونة ووصل الى الرئة والقلب وباطن الاحشاء
أثر فيها بطول الاستنشاق فلا يظهر الوباء الا بعد طول التأثير فى الباطن فالخروج من
البلد لا يخلص غالبا من الاثر الذى استحكم من قبل ولكنه يتوهم الخلاص فيصير هذا
من جنس الموهومات كالرقى والطيرة وغيرهما ولو تجرد هذا المعنى لكان مناقضا للتوكل
ولم يكن منهيا عنه ولكن صار منهيا عنه لانه انضاف اليه أمر آخر وهو أنه لو رخص
للاصحاء فى الخروج لما بقى فى البلد الا المرضى الذين أقعدهم الطاعون وانكسرت
قلوبهم وفقدوا المتعهدين ولم يبق فى البلد من يسقيهم الماء ويطعمهم الطعام وهم
يعجزون عن مباشرة ذلك بأنفسهم فيكون ذلك سعيا فى اهلاكهم تحقيقا وخلاصهم
منتظر كما أن خلاص الاصحاء منتظر ولو أقاموا لم تكن الاقامة قاطعة بالموت
ولو خرجوا لم يكن الخروج قاطعا بالخلاص وهو قاطع فى اهلاك الباقين والمسلمون
كالبنيان يشد بعضهم بعضا والمؤمنون كالجسد الواحد اذا اشتكى منه عضو تداعى
الى سائر أعضائه فهذا هو الذى ينقدح عندنا فى تعليل النهى وينعكس هذا فيمن لم
يقدم بعد على البلد فانه لم يؤثر الهواء فى باطنهم ولا بأهل البلد حاجة اليهم نعم لو لم يبق
فى البلد الا مطعونون وافتقروا الى المتعهدين وقدم عليهم قوم فربما كان ينقدح استحباب
الدخول ههنا لاجل الاعانة اذ لا ينهى عن الدخول لانه تعرض لضرر موهوم على
رجاء دفع ضرر عن بقية المسلمين ولهذا شبه الفرار من الطاعون فى بعض الاخبار
بالفرار من الزحف لان فيه كسر القلوب بقية المسلمين وسعيا فى اهلاكهم فهذه امور
دقيقة فمن لا يلاحظها وينظر الى ظواهر الاخبار والآثار يتناقض عنده اكثر ما يسمعه
وغلط الزهاد والعباد فى مثل هذا يكثر وانما شرف العلم وفضيلته لاجل ذلك (الى هنا
من احياء العلوم للامام الغزالى رحمه الله تعالى) اعلم انه قد انكشف لارباب البصائر
أن الطريق الى معرفة الله تعالى من وجهين أحدهما طريقة أصحاب النظر

والاستدلال والثاني طريقة أصحاب الرياضة والمجاهدة أما الطريق الاول فهو طريقة الحكماء الالهيين وهو الاستدلال بأحوال الممكنات على اثبات وجود واجب لذاته وذلك لانه لما ثبت أن هذه الموجودات المحسوسة ممكنة ومحدثة وثبت ان الممكن محتاج الى المرجح وثبت أن المحدث محتاج الى المحدث وثبت أن التسلسل والدور محالان فحينئذ يجب انتهاء هذه الموجودات الى موجود قديم واجب الوجود لذاته أما الطريق الثاني وهو طريق أصحاب الرياضة فهو طريق عجيب أكيد ظاهر فان الانسان اذا اشتغل بتصفية قلبه عن ذكر غير الله وداوم بلسان جسده ولسان روحه على ذكر الله وقع في قلبه صبر ونور وحالة قاهرة وقوة عالية وتنجلي لحومة النفس أنوار عالية علوية وأسرار الهية وهي مقامات مالم يصل الانسان اليها لا يمكنه الوقوف عليها على سبيل التفصيل وأنا انبه على مقامات لابد من الوقوف عليها ليصير ذلك تنبيها للاحتراز عن الاغلاط الواقعة فيها من المقامات المعتبرة في هذا الباب المقام الاول انه ثبت عندنا أن النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالماهية والجوهر فبعضها مشرقة الهية علوية وبعضها ظلمانية كدرة سفلية وقد بالغنا في تقرير هذه المعاني في كتاب النفس واذا ثبت هذا فنقول ان في النفوس ما يكون في أصل الجوهر والماهية نفسا الهية قابلة الى حضرة القدس كثيرة الحب لها شريفة في درجات معرفتها ومنها ما قد حصل لها شيء من هذه الاحوال الا انها تكون ضعيفة ومنها نفوس كدرة ظلمانية خالية عن هذه الجواذب الالهية والنوازع الروحانية غريقة في بحر الهيولى وظلمات عالم الحس والخيال ولاجل المبالغة في ايضاح هذه المعاني أضرب له مثلا فأقول ان الجبال الخالية عن المعادن أكثر بكثير من الجبال التي تتولد فيها المعادن ثم نقول الجبال التي تتولد فيها المعادن منها ما تتولد فيه المعدنيات الخسيسة مثل معادن النفط والكبريت والنورة والملح ومنها ما تتولد فيه المعدنيات الشريفة كالذهب والفضة والياقوت واللعل وغيرها ثم الاستقراء يدل على أن الجبال التي يحصل فيها هذه المعادن الشريفة النفيسة أقل بكثير من الجبال التي تحصل فيها الخسيسة ثم نقول هذه الجبال التي تحصل فيها هذه المعادن الشريفة وهي الاجساد السبعة الذائبة نرى أن كل ما كان منها أخس كان معادنها أكثر وكل ما كان أشرف كان معادنها أقل وذلك لان الاستقراء يشهد بأن معادن الرصاص والحديد والاسرب أكثر بكثير من معادن الذهب والفضة ثم نقول ان معادن الذهب والفضة أيضا مختلفة فمن الجبال ما يحتاج فيها الى العمل الكثير الشاق حتى يحصل منه شيء قليل ومنها ما لا يكون كذلك بل العمل القليل السهل قد يوصل الى وجدان [illegible] الكثير وبين هذين الطرفين وسائط متباينة الدرجات في القلة والكثرة [illegible] يزداد الحسن والكمال حتى انه ربما انتهى الامر في جبل بعينه الى [illegible]

من الذهب اذا عرفت هذا فنقول لتكن الارواح البشرية جارية مجرى الجبال
ولتكن أنوار معرفة الله ومحبته جارية مجرى الذهب الابريز وكما أن اكثر جبال الدنيا
خالية عن المعادن فكذلك أرواح أكثر الخلائق خالية عن الميل الى الروحانيات
ثم أن هذا القسم لو بالغ فى الرياضة الجسدانية فانه يقل انتفاعه بها كما أن الجبل الخالى
عن المعدن لو أتعب الانسان نفسه فى علاجه فانه لا يجد فيه شيأ البتة أما القسم
الثانى وهو الارواح التى حصلت فيها هذه المعادن فكما أن الجبال المشتملة على معادن
الذهب والفضة مختلفة فبعضها يحتاج فيه الى العمل الكثير ليحصل الفوز بالنفع
القليل فكذلك هذا القسم من الارواح منها ما يحتاج الى الرياضة الشديدة
الكثيرة ليحصل القدر القليل من هذه المكاشفات ومنها ما لا يكون كذلك بل العمل
القليل يوصل الى الفوز بالنعم العظيمة وكما أن مراتب الجبال مختلفة فى القلة والكثرة
اختلافا لا يمكن ضبطه فكذلك مراتب درجات الارواح مختلفة بالقوة والضعف
والقلة والكثرة اختلافا لا يمكن ضبطه وكما أنه لا يبعد أن يوجد فى النوادر جبل
مشتمل على قدر علو ذهبا ابريزا فكذلك لا يمتنع أن يوجد فى الاعصار المتباعدة انسان
يكون غار روحه مملوأ من أنوار جلال الله تعالى واذا وقفت على هذا المثال عرفت انه
ليس كل من خاض فى الرياضة وان كانت على أصعب الوجود وجب أن يصل الى شئ
وأيضا فليس كل من وصل الى شئ فقد وصل الى الغاية بل الغاية فى هذا الطريق ممتنعة
وكما انه لا نهاية لجلال الله تعالى ولعلو كبريائه فكذلك لا نهاية لمراتب السعادات فى هذا
الباب فليكن هذا المثال نصب عينك وقائما عند خيالك لئلا تغتر وتظن أن كل من
سلك وصل وكل من طلب وجد ونقول لا تنكر ان لتلك المرتاضين آثارا من بعض الوجوه
فان للمواظب على العمل أثرا من بعض الوجوه الا أنه من الظاهر ليس التكحل
فى العينين كالكحل وقال ارسطاطاليس من أراد الشروع فى طلب هذه المعارف
الالهية فليستحدث لنفسه فطرة اخرى والمراد منه أن يبالغ الانسان فى تجريد عقله
عن علائق الحس والخيال فهذا ما فى هذه المقامة وأما المقام الثانى فهو أن حاصل
هذا الطريق اخلاء القلب عن غير ذكر الله فان جوهر النفوس كلها بالجبلة الاصلية
والغريزة الفطرية مناسبة لحضرة جلال الله تعالى الا أنها تعلقت بهذه الابدان
واستغرقت بهذه اللذات الجسدانية والطيبات الحسية وصار استغراقها فى هذا
الجانب مانعا لها من الانجذاب الى القطر الاصلى والمركز الذاتى فاذا بالغ الانسان
فى ازالة هذه العوارض بقيت جوهرة النفس مع لوازمها الاصلية وانقطع الغبار
الحاجب والغطاء المانع فحينئذ يظهر فيه نعت جلال الله فليجتهد الانسان فى هذا الباب
بمقدار ما يحصل له الالتذاذ بالوقوف على لمعة من أنوار ذلك العلم فانه اذا حصلت تلك
السعادة قويت اللذة وعظم الابتهاج فيصير ذلك من أعظم الجواذب له الى الانصراف

اليه والاقبال عليه وأما المقام الثالث من المقامات المعتبرة في هذا الباب فهو أن
صاحب الرياضة ان كان خاليا عن طريقة النظر والاستدلال فربما انتهى في حركات
الرياضات مكاشفة قوية عالية قاهرة يتيقن بها أنها من أحوال نهايات المكاشفات
وغايات الدرجات ويصير ذلك عائقا له عن الوصول الى المطلوب أما اذا كان قد مارس
طريقة النظر والاستدلال وميز مقسلم ما يمتنع عن مقسلم ما لا يمتنع كان آمنا من هذه
المغالطة ولو اتفق لانسان بعد أن كان جاهلا في طريق الاستدلال [illegible]
الكمال في طريقة التصفية والرياضة وكانت نفسه في مبدأ الفطرة عظيمة المناسبة
لهذه الاحوال كان ذلك الانسان واصلا الى هذه المدارج والمعارج الى أقصى
الغايات ونقل عن ارسطاطاليس أنه قال كنت أشرب فلا أروى فلما شربت من هذا
البحر رويت ريا لا أظمأ بعده وهذه أحوال لا يشرحها المقال [illegible]
ومن لم يذق لم يعرف ومن لم يشاهد لم يصدق والله أعلم بالغيبيات ([illegible]
المطالب العالية للامام الهمام فخر الدين الرازي رحمه الله تعالى) فاستقم كما أمرت
فاستقم استقامة مثل الاستقامة التي أمرت بها على جادة الحق غير عادل عنها ومن تاب
معك معطوف على المستتر في استقم وانما جاز العطف عليه ولم يؤكد بمنفصل لقيام
الفاصل مقامه والمعنى فاستقم أنت وليستقم من تاب عن الكفر وآمن معك ولا تطغوا
ولا تخرجوا عن حدود الله انه بما تعملون بصير فهو مجازيكم [illegible] عن ابن
عباس رضي الله عنهما ما نزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم آية [illegible]
كانت أشد ولا أشق عليه من هذه الآية ولهذا قال شيبتني هود والواقعة [illegible]
وروى أن أصحابه قالوا له قد أسرع فيك الشيب فقال شيبتني هود وعن بعضهم [illegible]
رأيت رسول الله في النوم فقلت له روي عنك أنك قلت شيبتني هود فقال نعم فقلت
ما الذي شيبك منها أقصص الانبياء وهلاك الامم قال لا ولكن قوله فاستقم كما أمرت
ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون
والنهي متناول للانحطاط في هواهم والانقطاع اليهم ومصاحبتهم ومجالستهم
وزيارتهم ومداهنتهم والرضا بأعمالهم والتشبه بهم والتزيي بزيهم ومد العين الى
زهرتهم وذكرهم بما فيه تعظيم لهم وتأمل قوله ولا تركنوا فان الركون هو الميل
اليسير وقوله الى الذين ظلموا أي الى الذين وجد منهم الظلم ولم يقل الى الظالمين [illegible]
الموفق صلى خلف الامام فقرأ هذه الآية فغشي عليه فلما أفاق قيل له فقال هذا
فيمن ركن الى من ظلم فكيف بالظالم وعن الحسن جعل الله الدين بين
لاءين ولا تطغوا ولا تركنوا ولما خالط الزهري السلاطين كتب اليه أخ له في الدين
عافانا الله واياك أبا بكر من الفتن فقد أصبحت بحال ينبغي لمن عرفك أن يدعو لك
ويرحمك أصبحت شيخا كبيرا وقد أثقلتك نعم الله بما فهمك من كتابه [illegible]

وليس كذلك اخذ الله الميثاق على العلماء قال الله سبحانه لتبيننه للناس ولا تكتمونه واعلم ان أيسر ما ارتكبت وأخف ما احتملت انك آنست وحشة الظالم وسهلت سبيل الغي بدنوك ممن لم يؤد حقا ولم يترك باطلا حين أدناك اتخذوك قطبا تدور عليك رحى ظلمهم وجسرا يعبرون عليك الى بلائهم وسلما يصعدون فيك الى ضلالتهم يدخلون بك الشك على العلماء ويقتادون بك قلوب الجهلاء فما أيسر ما عمروا لك في جنب ما خربوا عليك وما أكثر ما أخذوا منك في جنب ما أفسدوا عليك من دينك فما يؤمنك أن تكون ممن قال الله فيهم فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا انك تعامل من لا يجهل ويحفظ عليك من لا يغفل فداو دينك فقد دخله سقم وهيئ زادك فقد حضر السفر البعيد وما يخفى على الله من شيء في الارض ولا في السماء والسلام وقال سفيان في جهنم واد لا يسكنه الا القراء الزائرون للملوك وعن الاوزاعي ما من شيء أبغض الى الله من عالم يزور عاملا وعن محمد بن مسلمة الذباب على العذرة أحسن من قارئ على باب هؤلاء وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من دعا لظالم بالبقاء فقد أحب أن يعصى الله في أرضه ولقد سئل سفيان عن ظالم أشرف على هلاك في برية هل يسقى شربة ماء فقال لا فقيل له يموت فقال دعه يموت من تفسير الزمخشري المسمى بالكشاف كتبه الفقير محمد راغب الوزير (فائدة) المثاني من القرآن ما كان أقل من المائتين فان قيل ما وجهه قلت ذكر في النهاية لابن الاثير المثاني السور التي تقصر عن المئين وتزيد على المفصل كأن المئين جعلت مبادي والتي تليها مثاني بعد اعتبر السلسلة باعتبار عدد الآيات على طريقة التنزل فجعلت السور التي عددها مائتا آية أو اكثر مبادي والتي تليها مثاني والمفصل آخرا كذا نقله المفيد في مجموعته وفي الصحاح المثاني من القرآن ما كان أقل من المائتين وتسمى فاتحة الكتاب مثاني لانها تثنى في كل ركعة ويسمى جميع القرآن مثاني لاقتران آية الرحمة بآية العذاب اه ولقد آتيناك سبعا من المثاني أي سبع آيات وهي الفاتحة وقيل سبع سور وهي الطوال وسابعتها الانفال والتوبة فانهما في حكم سورة واحدة ولذلك لم يفصل بينهما بالتسمية وقيل التوبة وقيل يونس أو الحواميم السبع وقيل سبع صحائف وهي الاسباع ومن للتبيين والمثاني من التثنية أو الثناء فان كل ذلك مثنى تكرر قراءته وألفاظه أو قصصه ومواعظه ومثنى عليه بالبلاغة والاعجاز ومثن على الله بما هو أهله من صفاته العظمى وأسمائه الحسنى ويجوز أن يراد بالمثاني القرآن أو كتب الله كلها فتكون من للتبعيض والقرآن العظيم ان اريد به السبع الآيات والسور فمن عطف الكل على البعض أو العام على الخاص وان اريد به الاسباع فمن عطف أحد الوصفين على الآخر (من البيضاوي في سورة الحجر) قوله وهي الاسباع أي اسباع مجموع القرآن بيان للسبع أي على جميع الاقوال المذكورة سنان افندي وفي الشهاب

وشيخ المشايخ المتقى فاذا أردت الوقوف عليه فراجعهما قوله وقيل سبع صحائف
يعنى الاسباع الظاهر ان المراد بالصحائف الصحف النازلة على الانبياء عليهم الصلاة
والسلام وأنه انزل عليه سبعا منها او المراد ما يتضمنها وان لم يكن بلفظها فتأمل شهاب
قيل أحزاب القرآن سبعة الاول ثلاث سور والثانى خمس سور والثالث سبع سور
والرابع تسع سور والخامس احدى عشر والسادس ثلاث عشرة والسابع المفصل
من ق (من مختصر ربيع الابرار للزمخشرى) أقول لعل المراد من قوله وقيل سبع
صحائف وهى الاسباع هو هذه الاحزاب السبعة فتفطن كتبه الفقير محمد راغب
(فائدة) روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أن القرآن انزل على سبعة أحرف كلها
شاف كاف المراد بالحرف هنا الوجه كما فى قوله تعالى ومنهم من يعبد الله على
حرف أو تسمية الشئ باسم جزئه وقد اختلف العلماء فى معنى الحديث مع اجماعهم على
أنه ليس المقصود أن يكون الحرف الواحد يقرأ على سبعة أحرف اذ لم يوجد ذلك
الا نادرا مثل جبريل وعلى أنه لا يجوز أن يكون المراد هؤلاء القراء المشهورين وان كان
يظنه العوام فقال اكثر العلماء ان سبعة الاحرف سبع لغات فقال بعضهم هى لغة
قريش وهذيل وثقيف وهوازن وكنانة وتميم واليمن وقال بعضهم خمس لغات فى اكناف
هوازن وثقيف وكنانة وهذيل وقريش ولغتان على جميع السنة العرب وفيه أن عمر بن
الخطاب وهشام بن حكيم اختلفا فى قراءة سورة الفرقان كما ثبت فى الصحيح وكلاهما
قرشيان من قبيلة واحدة وقال بعضهم المراد بها معانى الحلال والحرام
والمحكم والمتشابه والامثال والانشاء والاخبار وقيل الناسخ والمنسوخ والخاص
والعام والمجمل والمبين والمفسر وفيه أن الصحابة فيما اختلفوا فى قراءته لم يختلفوا
فى المعانى والاحكام والصحيح أن يقال ان اختلاف القراء فى القراآت صحيحها وشاذها
يرجع الى سبعة أوجه وذلك اما فى الحركات بلا تغير فى المعنى والصورة أو بتغير
فى المعنى فقط واما فى الحروف بتغير المعنى لا الصورة أو عكس ذلك واما فى التقديم
والتأخير أو فى الزيادة والنقصان وانما يجوز اختلاف الاظهار والادغام والامالة
وغير ذلك مما يعبر عنه بالاصول فهذا ليس من الاختلاف الذى يتنوع فيه اللفظ والمعنى
لان هذه الصفات فى أدائه لا تخرجه عن أن يكون لفظا واحدا كذا يستفاد من النشر
للشيخ الجزرى (فائدة) تجوز القراءة بالقراآت السبع المجمع عليها ولا تجوز
بغير السبع ولا بالروايات الشاذة المنقولة عن القراء السبعة قال أصحابنا وغيرهم
لو قرأ بالشواذ فى الصلاة بطلت صلاته ان كان عالما وان كان جاهلا لم تبطل وقد نقل
الامام الحافظ ابن عبد البر اجماع المسلمين على أنه لا تجوز القراءة بالشاذة وانه لا يصلى
خلف من يقرأ بها قال العلماء من قرأ بالشاذ وان كان جاهلا بتحريمه عرف ذلك فان عاد
اليه أو كان عالما به عزر تعزيرا بليغا الى أن ينتهى عن ذلك ويجب على كل متمكن

من الانكار ومنعه الانكار والمنع كذا ذكره الامام النووى فى التبيان وذكر فى شرح المهذب ولا تجوز بغير السبع ولا بالقراآت الشاذة لا فى الصلاة ولا فى غيرها لكنه قال فى الروضة تبعا للامام الرافعى وتستوى القراءة بالسبع وكذا القراءة الشاذة ان لم يكن فيها تغيير معنى ولا زيادة حرف ولا نقصانه ونقل صاحب المضمرات عن بعض الفقهاء أنه يجوز القراءة بالشواذ الا فى الفاتحة للمصلى وقال الامام أبو شكور السالمى السلمى فى شرح التمهيد أجمعت الامة على ان القراءة القرآن بالقراآت السبع جائزة سواء فى الصلاة او غيرها لان النبى صلى الله عليه وسلم قال نزل القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف أى على سبع قراآت ولان القراآت السبع نقلت الينا نقلا متواترا لمن أنكر واحدة منها يصير كافرا وأما القراآت التى هى خارجة عن السبع فكذلك أيضا مروية عنه صلى الله عليه وسلم الا أنها لم تنقل نقلا متواترا فروايتها فى حد الاجتهاد ومن أنكر ذلك لا يصير كافرا ولو كانت الرواية معروفة يفسق جاحدها وان كانت شاذة لا يفسق وكذلك قراءته فى الصلاة ان كانت معروفة تجوز وان كانت شاذة لا تجوز هذا عند القراء وأما عند الفقهاء فتجوز قراءة القرآن بأى قراءة وبأى لغة كانت فتجوز بالفارسية بشرط الاعجاز لكنه قال فى المحيط فى الفقه النعمانى اذا قرأ بغيرها فى المصحف العثمانى كأن قرأها بما فى مصحف عبد الله بن مسعود وأبى ففيه اختلاف المشايخ والصحيح فى الجواب انه لا يعتد بها فى قراءة الصلاة اما أنه لا تفسد الصلاة لانها لم يثبت ذلك قرآنا بل قراءة شاذة فلا تعتبر فى الصلاة لكن كل قراءة لا توجب فساد الصلاة فاذا قرأ من غير المصحف العثمانى مقدار ما تجوز به الصلاة تجوز الصلاة واختار فى قاضيخان انه ان لم يكن معناه فى مصحف الامام ولم يكن ذكرا ولا تهليلا يفسد الصلاة لانه من كلام الناس وان كان معناه فى مصحف الامام تجوز صلاته فى قياس قول أبى حنيفة ومحمد ونقل عن الطحاوى ان النبى صلى الله عليه وسلم رغبنا فى قراءة عاصم وأخذها عبد الله بن مسعود فى آخر عمره أقول التحقيق على ما سبق أن غير السبع غير شاذ بل قراءة أبى جعفر ويعقوب صحيحة حتى أجمع كثير من الائمة على صحتها والتواتر فمدار الكلام على صحة النقل مع الموافقة للمصحف العثمانى فانها متضمنة للتواتر والاجماع لكن كلام كثير من الفقهاء يشعر بخلاف ذلك كما ترى من المجموعة المفيد به نقل ابن الاثير فى كتاب المثل السائر ان بعض الظرفاء من أصحاب أبى تمام لما بلغه هذا البيت منه لا تسقنى ماء الملام فاننى * صب قد استعذبت ماء بكائى أرسل اليه قارورة وقال ابعث لنا شيأ من ماء الملام فارسل اليه أبو تمام ابعث الى بريشة من جناح الذل لابعث اليك بشئ من ماء الملام ثم ان ابن الاثير استضعف هذا النقل وقال ما كان أبو تمام بحيث يخفى عليه الفرق بين التشبيه فى الآية والبيت فان جعل الجناح للذل ليس كجعل الماء للملام فان الجناح مناسب للذل وذلك ان الطائر عند

المتواضع المتخشع على أولاده يخفض جناحه ويلقيه على الارض وكذا المتعهم ووهنه والانسان عند التواضع والانكسار يطأطئ رأسه ويخفض يديه الذين هما بمثابة جناحيه فشبه ذله وتواضعه بحالة الطائر على طريق الاستعارة بالكناية وجعل الجناح قرينتها وهو من الامور الملائمة للحالة المشبه بها وأما الماء والكلام فليس من هذا القبيل انتهى من كشكول بهاء الدين العاملي عامله الله بلطفه الجلي وتجاوز عنه * في بعض كتب الاشراق ان العناية الازلية الالهية متعلقة بتدبير الكل من حيث هو كل أولا وبالذات وبتدبير الجزء ثانيا وبالعرض ولا يمكن أن يكون نظام الكل أحسن من النظام الواقع وان امكن لكل فرد فرد ما هو أكمل له بالنظر الى خصوصيته لكنه يكون مخلا لنظام الكل وان خفي علينا وجهه ويمثل ذلك بأن المعمار اذا طرح نقش عمارة فربما كان الاحسن لتلك العمارة من حيث الكل أن يكون بعض اطرافه مبرزا والبعض الآخر مطمئنا بحيث لو غير هذا الوضع لاختل حسن مجموع العمارة وان كان الاحسن نظرا الى خصوصية كل من الاجزاء مخلا مثلا ما أحسن قول بعضهم في هذا المقام هر بيزكه هست آنجنان مي بايد * ابروى تو كرراست بدي كج بودي (من الكشكول) وهذا الشرح قول الامام حجة الاسلام أبي حامد الغزالي ليس في الامكان أحسن مما كان الابداع لغة عبارة عن عدم النظير واصطلاحا هو اخراج ما في الامكان والعدم الى الوجوب والوجود قيل هو أعم من الخلق بدليل بديع السموات والارض وخلق السموات والارض ولم يقل بديع الانسان وقيل الابداع ايجاد الايس عن الليس والايجاد عن كتم العدم والايجاد والاختراع افاضة الصور على المواد القابلة ومنه يجعل الموجود الذهني خارجيا وقال بعضهم الابداع ايجاد شيء غير مسبوق بمادة ولا زمان كالعقول ويقابل التكوين لكونه مسبوقا بالمادة والاحداث يقابله لكونه مسبوقا بالزمان والابداع يناسب الحكمة والاختراع يناسب القدرة والانشاء اخراج ما في الشيء بالقوة الى الفعل واكثر ما يقال ذلك في الحيوانات قال تعالى وهو الذي انشأ ثم أنشأناه خلقا آخر والفطر يشبه أن يكون معناه الاحداث دفعة في الجوهري انفطر الشيء يقال فطرته فانفطر فالفطر الابتداء والاختراع والبرء هو احداث الشيء على الوجه الموافق للمصلحة وقال بعضهم الابداع والاختراع والصنع والخلق والايجاد والاحداث والفعل والتكوين والجعل كلها ألفاظ متقاربة أما الابداع فهو اختراع الشيء دفعة والاختراع احداث الشيء لا عن شيء والصنع ايجاد الصورة في المادة والخلق تقدير وايجاد وقد يقال لتقدير من غير ايجاد والايجاد اعطاء الوجود مطلقا والاحداث ايجاد الشيء بعد العدم والفعل أعم من سائر أخواته والتكوين ما يكون بتغيير وتدريج غالبا والجعل اذا تعدى الى المفعولين يكون بمعنى التصيير واذا تعدى الى مفعول واحد يكون بمعنى الخلق والايجاد

ولا فرق على عرف أهل الحكمة بين الجعل الابداعي والجعل الاختراعي في [illegible]
المجعول وهو الماهية من حيث هي والمجعول اليه وهو الوجود وان كان بينهما فرق
من حيث ان الاول ايجاد الايس عن مطلق الليس أي أعم من أن يكون [illegible] بما
ذكر أو غير مقيد به واعلم أن الحقائق من حيث [illegible]
صورها في العلم الالهي الازلي الذاتي يستحيل أن تكون مجعولة لكونها [illegible]
في مرتبة وحدة ذاته تعالى أزلا غير أن فيه تفصيلا [illegible] فالتأثير انما هو
في اتصافها بالوجود وهذا ما عليه المحققون من أهل الكشف والنظر (من تعريفات
أبي البقاء الكفوي رحمه الله) ذكروا أن الصفة مع الموصوف لا عين ولا غير
وكذا الجزء مع الكل فأوله صاحب المواقف بأن المراد لا هو بحسب المفهوم ولا غيره
بحسب الهوية أقول هذا لا يلائم ما نقل عن الاشاعرة بأن الصفة منها ما هو عين
الذات كالوجود ومنها ما هو غيره كالخالق ومنها ما لا عينه ولا غيره كالعلم (من
مجموعة المفيد) ذكروا أن القوة الجسمانية يجوز أن تكون مؤثرة آثارا غير متناهية
بحسب العدة والمدة عند المتكلمين لدوام نعيم أهل الجنة أقول هذا الايتم على رأي
الاشاعرة القائلين بأن المؤثر هو الله تعالى وحده (من المجموعة المرقومة) معنى كون
صفاته عين ذاته تعالى أن يترتب على ذاته الاحدية من حيث هي ما يترتب على ذات
مع صفة مثلا [illegible]
الى صفة العلم [illegible] الاشياء الى
صفة تقوم به بل المفهومات كلها لاجل ذاته منكشفة عليه فذاته بهذا الاعتبار
حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة ومرجع هذا الى نفي الصفات مع حصول نتائجها
وهو المشار اليه في نهج البلاغة بقوله عليه السلام وكمال توحيده نفي الصفات عنه
(من الكشكول لبهاء الدين العاملي) وهو رجل شيعي وأراد بقوله عليه السلام قول
علي كرم الله وجهه في خطبه المشهورة بنهج البلاغة (فائدة) في الحديث لا عدوى
ولا طيرة ولا هامة ولا صفر أقول العدوى اسم من الاعداء يقال أعدى الداء يعدي اعداء
تعدية هو أن يصيبه مثل ما بصاحب الداء وذلك بأن يكون ببعير جرب مثلا فتتقى
مخالطته بابل أخرى حذرا أن يتعدى ما به من الجرب اليها فيصيبها ما أصابه وقد
أبطله الاسلام وسيأتي تتمة ذلك وأما الطيرة بكسر المهملة وفتح التحتانية وقد تسكن
هي التشاؤم وأصلها أنهم كانوا في الجاهلية يعتقدون على الطير فاذا خرج أحدهم
لامر فان رأى الطير طار يمنة تيمن به واستمر وان طار يسرة تشاءم به ورجع وقد أبطله
الشرع اذ لا أصل له ولا جهة ولكنه قد يترتب آثار على ذلك لتزيين الشيطان وزيادة
الاغواء ثم انه لا ينافي ذلك الحديث ما ورد في الصحيح انما الشؤم أي بحسب العادة
لا الخلقة في ثلاث الفرس والمرأة والدار فانه ذكر له تأويلات منها أنهم كانوا

... النبي صلى الله عليه وسلم لما أمر أن ينهوا أي يتجنبوا الشؤم في هذه الثلاث
... في هذه الثلاثة ... فمن وقع في نفسه شيء منها أن يتركه ويستبدل به غيره
وقال بعضهم المعنى بدليل بعض الروايات إن كان الشؤم حقا فهذه الثلاثة أحق به
بمعنى أن النفوس تتشاءم بها أكثر واختار الشيخ ابن حجر أن مما جرت العادة بالتشاؤم
في هذه الثلاث أشار النبي صلى الله عليه وسلم إلى أنه ينبغي لمن يعرض له اعتقاده
بالاجتناب عن تلك الأشياء لئلا يوافق شيء من ذلك القدر فيعتقد من وقع له ذلك صحة
الطيرة فمن وقع له ذلك في الدار مثلا ينبغي أن يبادر إلى التحول منها وكذا الباقيان فإنه
لو استمر على ذلك ربما حمله ذلك على صحة الطيرة واعلم أنهم فسروا شؤم الفرس بعدم
الغزو عليه وشؤم الدار بالضيق وسوء الجار والبعد عن المسجد وشؤم المرأة بعدم
الولادة أقول أنت خبير بأن ذلك التفسير لا يناسب الطيرة بل المناسب ما هو على زعم
الجاهلية ذهاب المال أو الجاه وأما الهامة بالتخفيف في الأكثر فهي أن الجاهلية
يقولون إذا قتل الرجل ولم يقع القصاص للقاتل خرجت من رأس المقتول دودة تدور
حول قبره وتصيح اسقوني اسقوني أي صارت روحه طائرا وقيل المراد طائر الليل أي
بالفارسية بوم وقيل يزعمون أن عظم الميت يصير هامة أي طيرا يسمونه الصدى فأبطل
الشرع ذلك كله وأما الصفر ففيه ثلاثة أقوال الأول أنه كانت العرب تزعم أن الصفر
حية في بطن الإنسان إذا جاع لدغته واللدغ الذي يجده عند الجوع من عضها الثاني
أن الشهر تعده العرب شؤما فنفى الحديث زعمهم على الوجهين الثالث أن يريد
أن الصفر ليس بداخل في الشهور الحرم كما يلزم من اعتبار النسيء الذي يفعله الكفار
في الشهور واعلم أنه نقل في كنز العباد من كتب الحنفية في معنى من بشرني بخروج
صفر بشرته بالجنة ثلاثة أوجه هي أنه وعد صلى الله عليه وسلم في الربيع الأول بفتح
مكة وتحويل القبلة ولقاء الله تعالى بالموت واعلم أنه من اعتقد أن تلك الأمور أسباب
للآثار المترتبة عليها ولم يضف التدبير إلى الله تعالى فقد كفر وإن علم أن الله تعالى هو
المؤثر لكنه اتفق من ترتب الآثار على تلك الأمور بحسب التجربة العادية فإن وطن
نفسه على ذلك أساء وإن تفاءل بالخير واستعاذ بالله تعالى من الشر ومضى في فعله لم يضره
ما وجد في نفسه وإلا فيؤاخذ به وربما وقع به ذلك المكروه عقوبة له كما كان يقع كثيرا
لأهل الجاهلية (فائدة) إذا وقع التعارض بين الحديثين وأمكن الجمع بوجه ومثل هذا
يسمى بمختلف الحديث كقوله لا عدوى ولا طيرة الخ مع حديث فر من المجذوم
فرارك من الأسد والعدوى اسم من الإعداء يقال أعداه الداء إعداء إذا أصابه مثل
ما بصاحب الداء ثم الجمع بين الحديثين بوجوه أحدها أن نفي العدوى باق على عمومه
إذ قد صح قوله صلى الله عليه وسلم لا يعدي شيء شيئا وأما الأمر بالفرار من المجذوم فمن باب
سد الذرائع لئلا يتفق لشخص يصاحب مجذوما منه إذا أصابه الجذام مع أن الجذام

بتقدير الله تعالى ابتداء لا بالعدوى فيتوهم هو أو يظن أهل الجاهلية أن ذلك بسبب
المخالطة فيشوش العقائد ويؤيد هذا الوجه من الجمع ما روي أنه قيل له صلى الله عليه
وسلم إنه يقع الجرب في الإبل بواسطة المخالطة فقال عليه السلام فمن أين أعدى الأول
يعني أنه سبحانه وتعالى ابتدأ في الثاني كما في الأول   الوجه الثاني أن هذه الأمراض
غير معدية بطبعها لكنه قد يجعل الله إياها أسبابا إلا أنه قد يتخلف ويؤيد ذلك أن تلك
الأمور أسباب ظاهرة عادية على ما اشتهر من مذهب الأشاعرة ألا يرى إلى قوله عليه
السلام دعها أي الأرض الوبية عنك فإن من القرف أي القرب منها التلف ويقرب
منه ما قيل إنها ليست أسبابا بنفسها بل بسبب المخالطة والرائحة الكريهة ومثل الماء
السائل من الجرب   الثالث أن المراد بنفي العدوى نفيها على وجه اليقين والأمر
بالاجتناب باعتبار الظن العادي وقد أكل صلى الله عليه وسلم مع المجذوم وقال لا عدوى
لبيان أن الله تعالى هو الذي يمرض ويشفي ونهاهم عن الدنو منه لأنها من الأسباب
العادية   وقيل لا عدوى على عمومه والأمر بالفرار لرعاية خاطر المجذوم لئلا تزداد
حسرته لاستنقاصه الصحة في الصحيح والسقم في نفسه وأنت خبير بأنه لا يلائم قوله
فرارك من الأسد   وقيل النفي في قوله لا عدوى والإثبات في قوله فر من المجذوم بالنظر
إلى تفاوت الحال في المخاطبين فحيث جاء لا عدوى كان المخاطب قوي اليقين
يمكنه أن يدفع عن نفسه اعتقاد العدوى وحيث جاء فر كان المخاطب ضعيفا
لم يتمكن من مقام التوكل وأنت خبير بأنه لو كان لا عدوى بصيغة المخاطب لكان
موجها واعلم أن بعضهم جعل قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا عدوى منسوخا
أو مخصوصا بقوله فر من المجذوم وبعضهم رجح حديث لا عدوى من حيث الإسناد
وبعضهم اعتبر عكس ذلك لكن المختار الجمع على ما ذكرنا (من المجموعة
المفيدية)

الفصل الخامس من كتاب النبوات في حكاية شبهات من يقول القول بخرق
العادات محال

واعلم أن قبل الخوض في تقرير هذا النوع من الشبهات لا بد من التنبيه على مذاهب
الخلق فيه فنقول أما أبو الحسن الأشعري فإنه يجوز انخراق العادات من كل الوجوه
وبيانه ذكر في مسائل   المسألة الأولى أن عنده قبول الحياة والعلم والقدرة والشهوة
والنفرة لا يتوقف على حصول البنية والتركيب   فالجوهر الفرد قابل لهذه الصفات
فعلى هذا التقدير لا يمتنع كون الجوهر الفرد موصوفا بجملة أنواع العلوم موصوفا
بجميع أنواع القدر حتى يكون ذلك الجوهر أكمل العلماء وأقوى القادرين ولا يمتنع
أن يكون الإنسان الموصوف بالمزاج المعتدل ميتا جمادا   والمسألة الثانية أن الجمهور
يقولون عند حصول الشرائط الثمانية يكون الإبصار واجبا وتلك الشرائط الثمانية

[illegible] أن تكون الحدقة سليمة عن الآفات والعيوب وثانيها أن يكون
المرئي [illegible] مقابلاً له وثالثها أن لا يكون المرئي في غاية القرب من الحدقة
ورابعها أن لا يكون في غاية البعد وخامسها أن لا يكون في غاية اللطافة وسادسها
عدم الساتر والحاجب وسابعها أن لا يكون في غاية الصغر وثامنها أن يكون مقابلاً
للرائي أو في حكم المقابل له فعند حصول الشرائط أطبقت الفلاسفة والمعتزلة على أن
الإبصار يكون واجباً وأما عند اختلالها أو اختلال بعضها فإن الإبصار يكون ممتنعاً
وأما أبو الحسن الأشعري فمذهبه أن عند حصول هذه الأشياء يجوز أن لا يحصل
الإبصار وعند عدمها يجوز أن يحصل فعلى هذا لا يمتنع أن يحضر عندنا جبال شاهقة
وأصوات عالية ونحن لا نبصرها ولا نسمعها ولا يمتنع أن يبصر الأعمى الذي هو بالمشرق
بقة بالمغرب فهذا مذهبه المسألة الثالثة أن مذهبه أنه يجوز أن تنقلب الجبال ذهباً
إبريزاً ويجوز انقلاب مياه الأودية دماً وغيره ويجوز حدوث الإنسان من غير الأبوين
وبالجملة فينكر جميع التأثيرات والطبائع والقوى وأما الفلاسفة الذين هم خالفوا
أهل الشرع والسنة في أكثر الأحوال فإنهم أطبقوا على إنكار خوارق العادات
إلا أنه يلزمهم القول بالاعتراف بها في مسائل كثيرة المسألة الأولى أنهم جوزوا
حدوث إنسان بالتولد لا بالتوالد وقرروا ذلك بأن قالوا البدن الإنساني إنما تولد
من مقادير مخصوصة من العناصر الأربعة فتلك المقادير اختلطت وامتزجت في مدة
معلومة فحصل بذلك الامتزاج كيفية مزاجية معتدلة وإذا تم حدوث البدن بهذا
الطريق وجب حدوث النفس المتعلقة بتدبيرها وحينئذ يتم تكون الإنسان
قالوا إذا ثبت هذا فنقول لا يمتنع حصول أجزاء مخصوصة على تلك المقادير المعلومة
ولا يمتنع اختلاطها وعند اختلاطها لا بد وأن يتكون ذلك المزاج وعند تكونه
لا بد وأن تحدث تلك النفس والموقوف على الممكن ممكن فكان حدوث الإنسان
المعين على سبيل التولد ممكناً وإذا كان ذلك ممكناً كان انخراق العادات على قولهم
لا محالة جائزاً المسألة الثانية أن هيولى عالم الكون والفساد هيولى مشتركة بين الكل
وإنما اختص هيولى الجسم المعين بالصورة المعينة لأن تشكلات فلكية اقتضت كون
تلك المادة مستعدة لقبول تلك الصورة الخاصة والأشكال الفلكية غير مضبوطة
وغير معلومة وبهذا التقدير فإنه لا نوع من أنواع الخوارق إلا وهو ممكن محتمل فهذا
شرح مذهب الفلاسفة في هذا الباب وأما المعتزلة فكلامهم في هذا الباب مضطرب
جداً فتارة يجوزون خوارق العادات وأخرى يمنعون منها وليس لهم بين البابين
قانون معلوم وطريق مضبوط فهذا هو التنبيه على مذاهب الناس في هذا الباب
إلى هنا من المطالب العالية

(في تحقيق الكلام في الدهر والسرمد والفرق بينهما وبين الزمان)

ذكر الشيخ في أكثر كتبه ان اعتبار أحوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار أحوال الاشياء الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو الدهر واعتبار أحوال الاشياء الثابتة مع الاشياء الثابتة هو السرمد هذا والذي رأيناه في كتبه وما [illegible] شرح وبيان وأقول ان الاقرب عندنا في المدة والزمان هو مذهب [illegible] الزمان جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته الا أنه يقتضي تقديره الاحوال [illegible] ان التلصريين لمذهب ارسطاطاليس في أن الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم [illegible] شيء من المذاهب المتعلقة بالزمان الا عند التجوز [illegible] فلاطون وهو انه موجود قائم بنفسه فان اعتبرنا نسبة ذاته الى ذوات الموجودات القائمة المبرأة عن التغيرات سميناه بالسرمد وان اعتبرنا نسبة ذاته الى ما قبل حصول الحركات والتغيرات فذلك هو الدهر الداهر وان اعتبرنا نسبة ذاته الى كون المتغيرات مقارنة له حاصلة معه فذلك هو الزمان انتهى ملخصا من المطالب العالية قال ابن الفارض في خمريته المشهورة ودونكها في الحان واستجلها به * على نغم الالحان فهي بها غنم قال الشارح النغم جمع نغمة أي الغناء وهي صوت لا يثبت زمانا وقيل الغناء رفع الصوت على ترتيب خاص في الموسيقى فيندرج فيه البسيط المسمى بالاستهداء فانه صوت مجرد لكنه على ترتيب خاص مضبوط عند أهل الصنعة وهو بلا شك غناء لغة واصطلاحا وأما ما قال القرطبي رحمه الله في كشف القناع [illegible] [illegible] انتهى قد تواتر في بلاد الترك ونواحي روس وبلغار من خواص النباتات والاحجار في شأن السحب والرياح والامطار ما يجزم العقل بأنه ليس صادرا عن النبات والحجر بل عن خالق القوى والقدر وسمعت غير واحد من الثقات انهم اذا سافروا في الصيف استصحبوا واحدا من الكفرة يقوم باستعمال بعض تلك الاحجار مبتهلا متضرعا في أثناء ذلك الى الخالق سبحانه وتعالى على طريقتهم وله رياضة عظيمة وترك الشهوات وتسبب في جماعة مخصوصة مشهورة باستنزال المطر فتحدث سحابة قدر ما يظل أولئك السفر فيها ريح تدفع عنهم البعوض تسير معهم اذا ساروا وتقف اذا وقفوا وترجع اذا رجعوا وربما تستقبلهم فرقة أخرى معهم سحابة تكفيهم وريح الى خلاف جهة هذه الريح وانكار هذا عندهم من قبيل انكار المحسوسات وأما حديث النبات الذي ينقطع به القيد من الحديد على قوائم الفرس عند اصابته فمشهور ولعمري ان النصوص الواردة في استناد أمثال هذه الآثار الى القادر المختار قاطعة وطرق الهدى الى ذلك واضحة لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور (من شرح المقاصد) في آخر مباحث كائنات الجو وما يحدث على الارض (فائدة) مشهور آنست كه حكما ميكويند خدا عالم است بكليات وبجزئيات بروجه كلي * وأبو البركات بغدادي مخالف ايشانست ومولانا قطب الدين

[illegible] کمالات میگویند مراد ما آنست که ظرف زمانی نیست و در حق او
ماضی و مستقبل و حال نمی‌توان کرد بلکه امتداد زمان با حوادث که مقارن
اجزاء اوست یکدفعه نزد او حاضرست و همه نسبت با او متساویند و چون خواهی که
این معنی را دریابی زمان را ریسمانی فرض کن که هر جزو رنگی باشد اگر موری مخروط
او را مشاهده کند هردم رنگی ظاهر شود و رنگی غائب گردد و اگر تو مشاهده کنی
همه را به یک نظر توانی دید از مفاتیح میبدی در شرح دیوان علی کرم الله وجهه (رب
النوع) اشراقیین گویند هر نوع از افلاک و کواکب و بسائط عنصریه و مرکبات
را اشباح مجرده ربی دارند که عقل مدبر آن نوعست و او مستغاثیه معنی و موجد
در اجسام نامیه چه ممتنع است که این افعال از قوة عدیم الشعور صادر شود و این
افعال اگر از نفوس ما صادر شدی ما را شعور باین افعال بودی و قصد پستان مادر
در اطفال و امتصاص شیر و غیر آن مستند برب النوعست و الوان غریبه و نقوش
متناسبه در پر طاوس مثلا از اشراقات نوریه رب عنصریه است که در وست و فرق
میان نفس و رب النوع آنست که نفس متعلق بیک بدن است و رب النوع بجمیع
ابدان نوع و نفس مثالست با آنکه بدن و لشکر الوهیت بدن میکند و رب النوع نه
و او را کلی نوع گویند یعنی اصل نوع نه بمعنی کلی منطقی و مثل افلاطون عبارت از این
عقولست و این غیر مثل معلقه است مفاتیح (عالم المثال) ذهب بعض المتألهین من
الحکماء ونسب الی القدماء الی ان بین عالمی المحسوس والمعقول واسطة تسمی عالم المثال
لیس فی تجرد المجردات ولا فی مخالطة المادیات وفیه لکل موجود من المجردات
والاجسام والاعراض حتی الحرکات والسکنات والاوضاع والهیئات والطعوم
والروائح مثال قائم بذاته معلق لا فی مادة ویحل بظاهر الحس بمعونة مظهر کالمرآة والخیال
والماء والهواء ونحو ذلك وقد ینتقل من مظهر الی مظاهر وقد یبطل کما اذا فسدت المرآة
والخیال او زالت المقابلة او التخیل وبالجملة هو عالم عظیم الفسحة غیر متناه یحذو حذو
العالم الحسی فی دوام حرکة افلاکه المثالیة فی قبول عناصره ومرکباته آثار حرکات
افلاکه واشراقات العالم العقلی وهذا ما قال الاقدمون ان فی الوجود عالما مقداریا
غیر العالم الحسی لا تتناهی عجائبه ولا تحصی مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا
وهما مدینتان عظیمتان لکل منهما الف باب لا یحصی ما فیهما من الخلائق ومن هذا
العالم تکون الملائکة والجن والشیاطین والغیلان لکونها من قبیل المثل او النفوس
الناطقة المفارقة الظاهرة فیها وبه تظهر المجردات فی صور مختلفة بالحسن والقبح
واللطافة والکثافة وغیر ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل وعلیه بنوا امر المعاد
الجسمانی فان البدن المثالی الذی تتصرف فیه النفس حکمه حکم البدن الحسی فی
ان له جمیع الحواس الظاهرة والباطنة فیتلذذ ویتألم باللذات والآلام الجسمانیة وایضا

يكون من الصور المعلقة نورانية فيها نعيم السعداء وظلمانية فيها عذاب الاشقياء وكثير
من المنامات وكثير من الادراكات فان جميع ما يرى في المنام او يتخيل في اليقظة
بل يشاهد في الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية التي
لا تحقق لها في عالم الحس كلها من عالم المثال وكذا كثير من الغرائب وخوارق العادات
كما يحكى عن بعض الاولياء انه مع اقامته ببلدته كان من حاضري المسجد الحرام ايام
الحج وانه ظهر من بعض جدران البيت او خرج من بيت مسدود الابواب والكوى
وانه احضر بعض الاشخاص او الثمار او غير ذلك من مسافة بعيدة او زمان [illegible]
الى غير ذلك والقائلون بهذا العالم منهم من يدعي ثبوته بالمكاشفة والتجارب الصحيحة
ومنهم من يحتج بان ما يشاهد من تلك الصور الجزئية في المرايا ونحوها ليست معدومة صرفة
ولا من عالم الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونها ذوات مقدار ولا مرتسمة
في الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير ولما كانت الدعوى عالية
والشبهة واهية كما سبق لم يلتفت اليه المحققون من الحكماء والمتكلمين انتهى من شرح
المقاصد في آخر المقصد الرابع (وهذه) اي المشي على الماء والهواء والصعود الى
السماء مع الابدان وغير ذلك من طي الارض ونحوه احكام الاقليم الثامن اي العالم
المثالي لان العالم المقداري منقسم ثمانية اقسام سبعة منها هي الاقاليم الحسية
التي فيها العناصر [illegible]
الاول [illegible] عشرة الابدان العنصرية اليها
وهذا اعتقد البعض واكثر اظهار العجائب والغرائب من الانبياء والاولياء الوصول
الى هذا العالم ومعرفة مظاهره وخواصه الذي فيه جابلقا وجابرصا وهورقليا ذات
العجائب وهذه اسماء مدن في عالم المثال وقد نطق بها الشارع عليه الصلاة والسلام
الا ان جابلقا وجابرصا من عالم عناصر المثل وهورقليا من عالم افلاك المثل (من شرح
حكمة الاشراق) للعلامة الشيرازي من النسخة المنقولة عن خطه رحمه الله هو
المعز قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور
رحيم محبة العباد لله مجاز عن ارادة نفوسهم اختصاصه بالعبادة دون غيره ورغبتهم
فيها ومحبة الله العباد ان يرضى عنهم ويحمد فعلهم والمعنى ان كنتم مريدين لعبادة
الله على الحقيقة فاتبعوني حتى يصح ما تدعونه من ارادة عبادته يرض عنكم ويغفر
لكم وعن الحسن زعم اقوام على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم يحبون
الله فاراد ان يجعل لقولهم تصديقا من عمل فمن ادعى محبته وخالف سنة رسوله فهو
كذاب وكتاب الله يكذبه واذا رأيت من يذكر محبة الله ويصفق بيديه مع ذكرها
ويطرب وينعر ويصعق فلا تشك في انه لا يعرف ما الله ولا يدري ما محبة الله وما
تصفيقه وتعرته وطربه وصعقته الا انه تصور في نفسه الخبيثة صورة مستملحة

يرحمه الله ... لله حبيبه ودعا له ثم صفق وحارب ونصر وصدق على تصنيفها وربما
بلغت الى ... إذا ذلك الحبيب عند صحبته وحق العارفين الجسم ...
رفاتهم بالدموع لمفارقتهم من حاله (من تفسير الكشاف في سورة آل عمران) قال
الامام الرازي في التفسير الكبير ناقض صاحب الكشاف في هذا المقام في الطعن في
أولياء الله وكتب ههنا ما لا يليق بالعاقل أن يكتب مثله في كتب الفحش فهب انه اجترأ
في الطعن في أولياء الله فكيف اجترأ على كتبه ذلك الكلام الفاحش في تفسير كلام
الله المجيد فنسأل الله العصمة والهداية انتهى فرحم الله امرأ عرف قدره ولم يتعد
طوره حدثنا اسمعيل قال حدثني أخي عن ابن أبي ذئب عن سعيد المقبري عن أبي هريرة
رضي الله عنه قال حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين فأما أحدهما
فبثثته وأما الآخر فلو بثثته قطع هذا البلعوم البلعوم مجرى الطعام من صحيح
البخاري في باب حفظ العلم قوله وعاءين هو تثنية الوعاء بكسر الواو وبالمد وهو الظرف
الذي يحفظ فيه الشيء وأطلق المحل وأراد الحال أي نوعين من العلوم وبثثته أي نشرته
وقطع أي لقطع فحذف منه اللام قال ابن بطال البلعوم الحلقوم وهو مجرى النفس
الى الرئة والمريء هو مجرى الطعام والشراب الى المعدة فيتصل بالحلقوم وقال المراد
من الوعاء الثاني أحاديث اشراط الساعة وما عرف به النبي صلى الله عليه وسلم من
فساد الدين وتغير الأحوال والتضييع لحقوق الله تعالى كقوله صلى الله عليه وسلم
يكون فساد هذا الدين على يدي أغيلمة سفهاء من قريش وكان أبو هريرة يقول لو شئت
أن أسميهم بأسمائهم فخشي على نفسه فلم يصرح وكذلك ينبغي لمن أمر بمعروف اذا خاف
على نفسه في التصريح أن يعرض ولو كانت الاحاديث التي لم يصرح بها من الحلال
والحرام ما وسعه كتمها بحكم الآية (وأقول) هذا الحديث هو قطب مدار
استدلالات المتصوفة في الطامات والشطحيات يقولون هاهو ذا أبو هريرة عريف
أهل الصفة الذين هم شيوخنا في الطريقة عالم بذلك قائل به والمراد بالأول علم الاحكام
والاخلاق وبالثاني علم الاسرار المصون عن الاغيار المختص بالعلماء بالله من أهل
العرفان وقال قائلهم

يا رب جوهر علم لو أبوح به * لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمي * يرون أقبح ما يأتونه حسنا

وقال بعضهم العلم المكنون والسر المصون علمنا وهو نتيجة الخدمة وثمرة الحكمة
لا يظفر بها الا الغواصون في بحار المجاهدات ولا يسعد بها الا المصطفون بأنوار
المشاهدات اذ هي أسرار متمكنة في القلوب لا تظهر الا بالرياضة وأنوار لامعة في الغيوب
لا تنكشف الا للنفوس المرتاضة وأقول نعم ما قال لكن بشرط أن لا تدفعه القواعد
الاسلامية ولا تنفيه القوانين الايمانية اذ ما بعد الحق الا الضلال قال الشيخ أبو حامد

الغزالى قدس سره متصوفة أهل الزمان الامن عصمه الله اغتروا بالزى والمنطق والهيئة من السماع والرقص والطهارة والجلوس على السجادات مع اطراق الرأس وادخاله فى الجيب كالمتفكر ومن تنفس الصعداء ومن خفض الصوت فى الحديث الى غير ذلك فظنوا ان ذلك انجاهم فلم يتعبوا انفسهم قط فى المجاهدة والرياضة ومراقبة القلب وتطهير الباطن والظاهر من الآثام الخفية والجلية وكل ذلك من أوائل منازل المتصوفة ولو فرغوا عن جميعها لما جاز لهم ان يعدوا أنفسهم من الصوفية كيف ولم يحوموا حولها قط بل يتكالبون على الحرام والشبهات وأموال السلاطين ويتنافسون فى الفلس والرغيف والحبة ويتحاسدون على النقير والقطمير ويمزق بعضهم اعراض بعض وليسوا من الرجال بل هم أعجز من العجائز فى المعارف فاذا كشف عنهم الغطاء افتضحوا على رؤس الاشهاد قال ومنهم من ادعى علم المعرفة ومشاهدة الحق ومجاوزة المقامات والاحوال ولا يعرف هذه الامور الا بالاسامى والالفاظ الا انه تلقف من ألفاظ القوم كلمات فهو يرددها ويظن أن ذلك علم أعلى من علوم الاولين والآخرين فهو ينظر الى الفقهاء والمفسرين والمحدثين بعين الازدراء حتى ان الفلاح يترك فلاحته والحائك حياكته ويلازمه أياما ويتلقف منه هذه الكلمات المزيفة فهو يرددها كانه يتكلم عن الوحى ويخبر عن سر الاسرار ويستحقر بذلك جميع العباد والعلماء ويقول فى العباد انهم اجراء متعبون ويقول فى العلماء انهم بالحديث عن الله محجوبون ويدعى لنفسه انه الواصل الى الحق وأنه من المقربين وهو عند الله من الفجار المنافقين وعند أرباب القلوب من الحمقى الجاهلين وأصناف غرور أهل الاباحة من المتشبهين بالصوفية لا تحصى وأنواعها لا تستقصى ومن الله الاستعانة وبالله الاستعاذة (من شرح صحيح البخارى) للفاضل الكرمانى رحمه الله تعالى نعم دانستن اصول وقواعد عقائد يا بطريق فكر است • وآن مسلك متكلمين وحكماى مشائين است • ويا بطريق رياضت وآن مسلك صوفيه وحكماى اشراقيين است ابشارا ر واقيين هم كويند • مثل الفريقين كالاعمى والاصم والبصير والسميع هل يستويان مثلا أفلا تذكرون • در طريق اول بسيار شبهه وشك بسيار است • قدم نقل ازين رهكذر افكار افكار (مثنوى) پاى استدلاليان چوبين بود پاى چوبين سخت بى تمكين بود • كركسى از عقل با تمكين بدى • فخر رازى راز دار دين بدى • غايت دليل مناقشه وخلافست واساس قياس بر تخمين وكزاف امام فخر الدين رازى كويد (نظم)

نهاية اقدام العقول عقال • وأكثر سعى العالمين ضلال
وكم قد رأينا من رجال ودولة • فبادوا جميعا مسرعين وزالوا
وكم من جبال قد علت شرفاتها • رجال فزالوا والجبال جبال

وأرواحنا في وحشة من جسومنا • وحاصل دنيانا أذى ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا • سوى ان جمعنا فيه قيل وقالوا

وغاية عنايت علما در شان كلام كلام امام غزاليست دراحيا كه در هر شهر شخصى مى بايد كه اين علم را داند ودفع شبهه مبتدعان راند اما نه اكابر متكلمين تصحيح عقائد خود بدلائل كلاميه كرده بشند مأخذ انوار عقائد ايشان مشكات نبوتست وغرض از كلام غير الجام جاحد • والزام معاند نيست انصاف انكه بچراغ عقل راه حق نميتوان ديد وبوسيله برهان بمطلوب اصلى نميتوان رسيد (نظم)

لقد طفت في تلك المعاهد كلها • وسيرت طرفي بين تلك المعالم

فلم أر الا واضعا كف حائر • على ذقن أو قارعا سن نادم

كسى از هواجس نفسانى ووساوس شيطانى نجات يابد كه طفل مكتب • علمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما باشد • واشك نياز بر خاك راه سالكان مسالك طريقت ومالكان ممالك حقيقت باشد در طريق تصوف انوار الهى وفيوض سير متناهيست ومعرفت اشيا كما هى از ما تاه بما هى (شعر)

علم التصوف علم ليس يعرفه • الا أخو فطنة بالحق معروف •

وليس يعرفه من ليس يشهده • وكيف يشهد ضوء الشمس مكفوف

(خاطرت كى رقم فيض بذيرد هيهات • مكر از نقش پراكنده ورق ساده كنى)

شيخ ابو يزيد ميفرمايد اخذتم علمكم ميتا عن ميت واخذنا علمنا عن الحى الذى لا يموت امام فخر الدين با شيخ نجم الدين كفت بم عرفت ربك فرمود بواردات ترد على القلوب فتعجز النفوس عن تكذيبها • ومخالفت اين طائفه با يكديكر مبنيست بر اختلاف مشرب در كتمان وافشاى اسرار بعضى ميكويد (نظم)

ابكي الى الشرق ان كانت منازلكم • من جانب الغرب خوف القيل والقال

أقول بالخد خال حين أذكركم • خوف الرقيب وما بالخد من خال

بعضى كويند الا فاسقني خمرا وقل لى هى الخمر • ولا تسقني سرا اذا أمكن الجهر

وبح باسم من أهوى ودعنى من الكنى • فلا خير في اللذات من دونها ستر

جمعى پندارند كه دانش منحصر در علوم رسميه است كلا انهم عن [illegible] لمحجوبون (نظم) بين المحبين سر ليس يفشيه • قول ولا قلم للخلق يحكيه

ابن عباس رضى الله عنهما [illegible] با امير المؤمنين على كرم الله وجهه صحبت داشتم تا روز شرح با بسم الله ميفرمود ودر من خود را پيش او چون [illegible] دريای بزرك ديدم وهم فرمود كه اكر تفسير الله الذى خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن بكويم شما مرا سنكسار كنيد وحضرت [illegible] فرمود در سينه من علميست كه اكر آنرا بر شما اظهار كنم بر خود [illegible]

درانبدر بحاءاب وهم فرمود لوشئت لاوقرت سبعين بعيرا فى تفسير فاتحة الكتاب * وهم انحضرت اشارت بسينه بى كينه خود فرمود ان ههنا العلوما جمة لو وجدت لها * حمله در صحيح بخارى مذكوراست كه ابوهريره رضى الله عنه كفت حفظت عن النبى صلى الله عليه وسلم وعائين من العلم اما الواحد فبثثته فيكم واما الآخر فان بثثته قطع منى هذا البلعوم وامام زين العابدين قدس سره فرمود (نظم)

انى لاكتم من علمى جواهره * كيلا يرى الحق ذو جهل فيفتتنا

وقد تقدم فى هذا أبو حسن * الى الحسين ووصى قبله الحسنا

يارب جوهر علم لو أبوح به * لقيل لى أنت ممن يعبد الوثنا

ولاستحل رجال مسلمون دمى * يرون أقبح ما يأتونه حسنا *

وجنيد كفت لا يبلغ احد درج الحقيقة حتى يشهد فيه ألف صديق بانه زنديق * زنهار وهزار زنهار كه از انكار اولياء الله احتراز كنى واعتقاد در فيض بر روى دل باز كنى شيخ محيى الدين رضى الله عنه درباب هفتاد وسيوم از فتوحات كويد ابو يزيد با ابا موسى اردبيلى كفت اى ابا موسى چون بيابى كسى را كه ايمان بسخن ارباب طريقت داشته باشد التماس كن كه براى تو دعا كند براى انكه دعاى او بى شبهه مستجابست تو از موسى فاضلترين نخواهى بود بين كه او را با خضر عليهما السلام چه صورت بهار روى نمود وكفته انديش علما محافظت زبان بايد كرد وپيش سلاطين محافظت چشم وپيش اولياء محافظت دل اكر ايشان ميل مال كنند براى راحت فقراست وكار مخصوص بايشان خواه كج باشد وخواه راست رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله ومما رزقناهم ينفقون (القصة) بطولها اتى درويشان ضلالت صرف وجهالت محض است اكر ميدانى وكسى را ازين جمله نقصان تو از كمال خود بزمايان لكن چون ملحد بصورت موحد برمى ايد و زنديق بهيأت صديق مى نمايد تميز ميان اين طوائف مشكل است وطالبان صادق را ازين تميز خون در دل است از فواتح شرح ديوان على كرم الله وجهه للقاضى الفاضل امير حسين ميبدى رحمه الله تعالى (فصل) ومن هؤلاء المتصوفة المريدين قوم بها ليل معتوهون اشبه شئ بالمجانين من العقلاء وهم مع ذلك قد صحت لهم مقامات الولاية وأحوال الصديقين وعلم ذلك من أحوالهم من يفهم عنهم من أهل الذوق مع أنهم غير مكلفين ويقع لهم من الاخبار عن المغيبات عجائب لانهم لا يتقيدون بشئ فيطلقون كلامهم فى ذلك ويأتون منه بالعجائب وربما ينكر الفقهاء انهم على شئ من المقامات لما يرون من سقوط التكليف عنهم والولاية لا تحصل الا بالعبادة وهو غلط فانه فضل الله يؤتيه من يشاء ولا يتوقف حصول الولاية على العبادة ولا غيرها واذا كانت النفس الانسانية ثابتة الوجود فالله تعالى يخصها بما يشاء من مواهبه وهؤلاء القوم لم تعدم

نفوسهم الناطقة ولا فسدت كحال المجانين وانما فقد لهم العقل الذى يناط به التكليف
وهو صفة خاصة للنفس وهى علوم ضرورية للانسان يشتد بها نظره ويعرف أحوال
معاشه واستقامة منزله وكأنه اذا ميز أحوال المعاش لم يبق له عذر فى قبول التكليف
واصلاح معاده وليس من فقد هذه الصفة بفاقد لنفسه ولا ذاهل عن حقيقته فيكون
موجود الحقيقة معدوم العقل التكليفى الذى هو معرفة المعاش ولا استحالة فى ذلك
ولا يتوقف اصطفاء الله عباده للمعرفة على شىء من التكاليف فاذا صح ذلك فاعلم أنه
ربما يلتبس حال هؤلاء بالمجانين الذين تفسد نفوسهم الناطقة ويلتحقون بالبهائم ولك
فى تمييزهم علامات منها أن هؤلاء البهاليل تجد لهم وجهة ما لا يخلون عنها أصلا
من ذكر وعبادة لكن على غير الشروط الشرعية لما قلناه من عدم التكليف والمجانين
لا تجد لهم وجهة أصلا ومنها أنهم يخلقون على البله من أول نشأتهم والمجانين
يعرض لهم الجنون بعد برهة من العمر لعوارض بدنية طبيعية فاذا عرض لهم ذلك
وفسدت نفوسهم الناطقة ذهبوا بالخيبة ومنها كثرة تصرفهم فى الناس بالخير والشر
لانهم لا يتوقفون على اذن لعدم التكليف فى حقهم والمجانين لا تصرف لهم وهذا فصل
انتهى بنا الكلام اليه (من مقدمة تاريخ العبر لابن خلدون) قال الحكيم اللاهجى
فى رسالته التى ألفها لدفع مطاعن الناس عن حضرة الشيخ الامام الاكبر الحاتمى رضى
الله تعالى عنه ما نصه وكذلك أى كما تكلموا فى مسئلة الوجود تكلموا فى مسئلة ايمان
فرعون مع أنه رضى الله تعالى عنه قال انه أخذ فصوص الحكم من رسول الله صلى
الله عليه وسلم كما ذكره فى أول الخطبة فتذكره ما أنكره بل أنكر رسول الله صلى الله عليه
وسلم من حيث لا يشعرون وما انتفع به لانه ليس من الناس الذى أخبره صلى الله عليه
وسلم أنهم ينتفعون به أما ترى أنه صلى الله عليه وسلم كيف قال خذه واخرج به الى الناس
ينتفعون به ولم يقل لينتفعوا به لان النفع متحقق ولكن للناس الذى نسى ما وقع له
فى الميثاق فبالذكر تذكر قال تعالى فان الذكرى تنفع المؤمنين فكل ما في الفصوص
من المعانى والالفاظ من رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما ما قال رضى الله تعالى عنه
فى الفتوحات فى الباب الثانى والستين فى مراتب طبقات جهنم وتفاوتها وهو أن
فرعون وأمثاله الذين ادعوا الربوبية ونفوها عن الله تعالى انهم الدرك الاسفل من النار
فالظاهر أن بينهما تناقضا وعلى الله قصد السبيل انتهى كلام اللاهجى وأقول قال
الشيخ قدس سره فى الباب الثالث والسبعين وثلثمائة من الفتوحات العلم الالهى
هو الذى كان الله معلمه بالالهام والالقاء وانزال الروح على قلبه وهذا الكتاب يعنى
الفتوحات من ذلك النمط عندنا فوالله ما كتبنا منه حرفا الا عن املاء الهى والقاء
ربانى ونفث روحانى فى روع كيانى هذا جملة الامر مع كوننا لسنا رسلا مشرعين
ولا أنبياء مكلفين وانما هو علم وحكمة وفهم عن الله فى شرعه على ألسنة رسله وأنبيائه

عليهم الصلاة والسلام انتهى كلام الشيخ رضى الله عنه فعلى هذا يكون التناقض المذكور مستلزما لتناقض آخر أشد اشكالا من الاول فتأمله كتبه الفقير محمد راغب

• حكى عن بعض الكرامية أن بعض الاولياء قد يبلغ درجة النبى بل أعلى وعن بعض الصوفية أن الولاية أفضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شأن خواص الملك والمقربين منه والنبوة عن الانباء والتبليغ كما هو حال من أرسله الملك الى الرعايا لتبليغ أحكامه الا أن الولى لا يبلغ درجة النبى لان النبوة لا تكون بدون الولاية وعن أهل الاباحة والالحاد أن الولى اذا بلغ الغاية فى المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهى ولم يضره ذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة والكل فاسد باجماع المسلمين والاول خاصة بأن النبى مع ماله من شرف الولاية معصوم عن المعاصى مأمون من سوء العاقبة بحكم النصوص القاطعة مشرف بالوحى ومشاهدة الملك مبعوث لاصلاح حال العالم ونظام أمر المعاش والمعاد الى غير ذلك من الكمالات والثانى بأن النبوة تنبئ عن البعث والتبليغ من الحق الى الخلق فنبها ملاحظة للجانبين وتتضمن قرب الولاية وشرفها لا محالة فلا تقصر عن مرتبة ولاية غير الانبياء لانها لا تكون على غاية الكمال لان علامة ذلك نيل مرتبة النبوة نعم قد يقع تردد فى أن نبوة النبى أفضل ام ولايته فمن قائل بالاول لما فى النبوة من معنى الواسطة بين الجانبين والقيام لمصالح الخلق فى الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن مائل الى الثانى لما فى الولاية من معنى القرب والاختصاص الذى يكون فى النبى فى غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبى وفى كلام بعض العرفاء ان ما قيل الولاية أفضل من النبوة لا يصح مطلقا وليس من الادب اطلاق القول به بل لا بد من التقييد وهو أن ولاية النبى أفضل من نبوته لان نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت بل دام سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها مختومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذى هو الانباء وان كانت دائمة من حيث باطنها الذى هو الولاية أعنى التصرف فى الخلق بالحق فان الاولياء من أمة محمد صلى الله عليه وسلم حملة تصرف ولايته بهم يتصرف فى الخلق بالحق الى قيام الساعة ولهذا كانت علامتهم المتابعة اذ ليس الولى الا مظهر تصرف النبى واما بطلان القول بسقوط الامر والنهى فلعموم الخطابات ولان أكمل الناس فى المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما حبيب الله مع أن التكاليف فى حقهم أتم وأكمل حتى يعاتبون بأدنى زلة بل بترك الافضل نعم حكى عن بعض الاولياء أنه استعفى الله من التكاليف وسأله الاعتاق عن ظواهر العبادات فأجابه الى ذلك بان سلبه العقل الذى هو مناط التكليف ومع ذلك كان من علو المرتبة على ما كان وأنت خبير بان العارف لا يسأم من العبادة ولا يفتر فى الطاعة ولا يسأل الهبوط من أوج

الكمال الى حضيض النقصان والنزول من معارج الملك الى منازل الحيوان بل ربما يحصل له كمال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق فى ملاحظة جناب الحق بحيث ينعزل عن هذا العالم ويخل بالتكاليف من غير تأثم بذلك لكونه فى حكم غير المكلف كالنائم وذلك لعجزه عن مراعاة الامرين وملاحظة الجانبين فربما يدوم تلك الحالة وعدم العود الى عالم الظاهر وهذا الدخول هو الجنون الذى ربما يطلق على بعض العقول والمتسمون به هم المسمون بمجانين العقلاء وبهذا يظهر فضل الانبياء على الاولياء فانهم مع أن استغراقهم أكمل وانجذابهم أشمل لايخلون بأدنى طاعة ولا يغفلون عن هذا الجانب ساعة لان قوتهم القدسية من الكمال بحيث لايشغلهم شاغل عن ذلك الجناب ولا يبعد عليهم أدنى زلة عن منهج الصواب (من شرح المقاصد للتفتازانى)

والقول بالحلول أو الاتحاد يحكى عن النصارى فى حق عيسى عليه السلام وعن بعض الغلاة فى حق ائمتهم وعن بعض المتصوفة فى حق كملائهم وأما مايدعيه بعضهم من ارتفاع الكثرة عند الفناء فى التوحيد أو انه لا كثرة فى الوجود أصلا فبحث آخر (ش) يعنى كما قامت الدلائل على امتناع الحلول والاتحاد على الذات فكذا على الصفات بل أولى لاستحالة انتقال الصفة عن الذات والاحتمالات التى ذهب اليها أوهام المخالفين فى هذا الاصل ثمانية حلول ذات الواجب أو صفته فى بدن الانسان أو روحه وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى ومنهم منتمون الى الاسلام أما النصارى فقد ذهبوا الى أن الله تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم هى الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس على مايقولون ان الله ثالث ثلاثة ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعلوا الواحد ثلاثة جهالة أو ميلا الى أن الصفات عين الذات واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة وغيرها جهالة أخرى وكأنهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة وهى اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك فى صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تدخل جسد المسيح فتصدر عنه خوارق العادة وقد تفارقه فتحله الآلام والآفات الى غير ذلك من الهذيانات وأما المنتمون الى الاسلام فمنهم بعض غلاة الشيعة القائلون بانه لايمتنع ظهور الروحانى بالجسمانى كجبريل فى صورة دحية الكلبى وكبعض الجن والشياطين فى صورة الاناسى فلا يبعد أن يظهر الله فى صورة بعض الكاملين وأولى الناس به على رضى الله عنه وأولاده المخصوصون الذين هم خير البرية والعلم فى الكمالات العلمية والعملية ثم

يصدر عنهم في العلوم والاعمال ما هو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك اذا أمعن في السلوك وخاض في لجة الوصول فربما يحل الله فيه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا كالنار في الجمر بحيث لا يتمايز أو يتحد به بحيث لا اثنينية ولا تغاير وصح أن يقول هو أنا وأنا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهي ويظهر من الغرائب والعجائب ما لا يتصور من البشر وفساد الرأيين غني عن البيان وههنا مذهبان آخران يوهمان الحلول والاتحاد وليسا منه في شئ (الاول) ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله تعالى وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث تضمحل ذاته في ذاته تعالى وصفاته في صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله تعالى وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد واليه يشير الحديث الالهي ان العبد لا يزال يتقرب الي بالنوافل حتى أحبه فاذا أحببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر وحينئذ ربما تصدر عنه عبارات تشعر بالحلول والاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال ونحن على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان طريق الفناء فيه العيان دون البرهان والله الموفق (والثاني) ان الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة فيه أصلا وانما الكثرة في الاضافات والتعينات التي بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة ويتكثر في النواظر لا بطريق الانقسام فلا حلول ههنا ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلامهم في ذلك طويل خارج عن طريق العقل والشرع وقد أشرنا في بحث الوجود الى بطلانه لكن من يضلل الله فما له من هاد من شرح المقاصد (في جواز قتل الجراد) اختلف العلماء في قتل الجراد اذا دخل بأرض قوم وأفسد فقيل لا يقتل وقال أهل الفقه كلهم يقتل احتج الاولون بانه خلق عظيم من خلق الله يأكل من رزق الله ولا يجري عليه القلم وبما روي لا تقتلوا الجراد فانه جند الله الاعظم واحتج الجمهور بان في تركها افساد الاموال وقد رخص النبي صلى الله عليه وسلم بقتال المسلم اذا أراد أخذ ماله فالجراد اذا أرادت افساد الاموال كانت أولى أن يجوز قتلها ألا ترى أنهم اتفقوا على أنه يجوز قتل الحية والعقرب لانهما يؤذيان الناس فكذلك الجراد روى ابن ماجه وأنس بن مالك رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا دعا على الجراد يقول اللهم أهلك كباره واقتل صغاره وأفسد بيضه واقطع دابره وخذ بأفواههم عن معايشنا وارزقنا انك سميع الدعاء قال رجل يا رسول الله كيف تدعو على جند من أجناد الله بقطع دابره قال ان الجراد نثرة حوت في البحر (من تفسير القرطبي عليه الرحمة) عند تفسير قوله تعالى فأرسلنا عليهم الطوفان والجراد الى آخره في حديث ابن عباس الجرادة نثرة حوت أي عطسته خرابة (في ذرية ابليس عليه اللعنة) واختلف أهل التفسير

هل لابليس ذرية من صلبه فقال الشعبى سألنى رجل فقال هل لابليس زوجة فقلت
ان ذلك عرس لم أشهده ثم تذكرت قوله تعالى افتتخذونه وذريته اولياء من دونى فعلمت
أنه لا تكون ذرية الا من زوجة فقلت نعم وقال مجاهد ان ابليس ادخل فرجه فى فرج
نفسه فباض خمس بيضات فهذا أصل ذريته وقيل ان الله تعالى خلق له فى فخذه
اليمنى ذكرا وفى اليسرى فرجا فهو ينكح هذا بهذا فيخرج له كل يوم عشر بيضات يخرج
من كل بيضة سبعون شيطانا وشيطانة فهو يخرج وهو يطير وأعظمهم عند أبيهم
منزلة أعظمهم فى بنى آدم فتنة وقال قوم ليس له أولاد ولا ذرية وذريته أعوانه من
الشياطين قال القشيرى أبو نصر والجملة ان الله تعالى أخبر أن لابليس أتباعا وذرية
وأنهم يوسوسون الى بنى آدم وهم اعداؤهم ولا يثبت عندنا كيفية فى كيفية التوالد
منهم وحدوث الذرية عن ابليس فيتوقف الامر فيه على نقل صحيح قلت الذى ثبت
فى هذا الباب من الصحيح ماذكره الحميدى فى الجمع بين الصحيحين عن الامام أبى بكر
البرقانى أنه خرج فى كتابه مسندا عن أبى محمد بن عبد الغنى بن سعيد الحافظ من رواية
عاصم عن ابى عثمان عن سلمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تكن أول من
يدخل السوق ولا آخر من يخرج منها فبها باض الشيطان وفرخ وهذا يدل على أن
للشيطان ذرية من صلبه والله أعلم قال ابن عطية وذريته ظاهر اللفظ يقتضى
الموسوسين الذين يأتون بالمنكر ويحملون على الباطل وذكر الطبرى وغيره أن مجاهدا
قال وذرية ابليس هم الشياطين وكان يعدهم زلنبور صاحب الاسواق يضع رايته فى كل
سوق بين السماء والارض يجعل تلك الراية على حانوت أول من يفتح وآخر من يغلق
وثبر صاحب المصائب يأمر بضرب الوجوه وشق الجيوب والدعاء بالويل والحرب
والاعور صاحب أرباب الرياء ومسوط صاحب الاخبار يأتى بها فيلقيها فى أفواه الناس
فلا يجدون لها أصلا وداسم الذى اذا دخل الرجل بيته فلم يسلم ولم يذكر اسم الله بصره
من المتاع مالم يرفع ومالا يحسن موضعه واذا أكل ولم يذكر اسم الله أكل معه
قال الاعمش وانى ربما دخلت البيت فلم اذكر اسم الله ولم اسلم فرأيت مطهرة فقلت
ارفعوا هذه وخاصمتهم ثم أذكر فأقول داسم اعوذ بالله منه زاد الثعلبى وغيره عن مجاهد
والابيض وهو الذى يوسوس للانبياء وصخر وهو الذى اختلس خاتم سليمان عليه
السلام والولهان وهو صاحب الطهارة يوسوس فيها والاقيس وهو صاحب الصلاة
يوسوس فيها ومرة وهو صاحب المزامير وبه يكنى والهفاف يكون بالصحارى
يضل الناس ويتيههم ومنهم الغيلان وحكى أبو مطيع مكحول بن الفضل النسفى
فى كتاب اللؤلؤيات عن مجاهد أن الهفاف هو صاحب الشراب ولقوس صاحب
التحريش والاعور صاحب أبواب السلطان قال وقال الدارانى ان لابليس شيطانا
يقال له المتقاضى يتقاضى ابن آدم فيخبر بعمل كان عمله فى السر منذ عشرين سنة فيحدث

به فى العلانية قال ابن عطية وهذا لم يأت به سند صحيح وقد طول النقاش فى هذا المعنى وحكى حكايات تبعد عن الصحة ولم يمر بى فى هذا صحيح الا ما فى كتاب مسلم من أن للصلاة شيطانا اسمه حنزب وذكر الترمذى أن للوضوء شيطانا يسمى الولهان من تفسير القرطبى فى سورة الكهف عند تفسير قوله تعالى افتتخذونه وذريته الخ (يا ابراهيم) على ارادة القول أى قالت الملائكة يا ابراهيم أعرض عن هذا الجدال انه قد جاء أمر ربك قدره بمقتضى قضائه الازلى بعذابهم وهو أعلم بحالهم وانهم آتيهم عذاب غير مردود مصروف بجدال ولا دعاء ولا غير ذلك من البيضاوى فى سورة هود عليه السلام (قوله قدره بمقتضى قضائه الازلى الخ) قال المصنف رحمه الله فى شرح المصابيح القضاء الارادة الازلية والعناية الالهية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص والقدر تعلق تلك الارادة بالاشياء فى أوقاتها يعنى أن لصفة الارادة الالهية تعلقا قديما بوجود الاشياء فى وقته المخصوص فيما لا يزال وتعلقا حادثا به فى وقت وجوده بالفعل والقضاء هو التعلق القديم ولذا وصفه المصنف رحمه الله بالازلى والقدر التعلق الحادث لا أن القضاء هو نفس الارادة كما يوهمه ظاهر كلامه شهاب هو المعز

(أول شبهة وقعت فى الخليقة ومن مصدرها فى الاول ومن مظهرها) اعلم أن أول شبهة وقعت فى البرية شبهة ابليس لعنه الله ومصدرها استبداده بالرأى فى مقابلة النص واختياره الهوى فى معارضة الامر واستكباره بالمادة التى خلق منها وهى النار على مادة آدم عليه السلام وهى الطين وانشعبت هذه الشبهة سبع شبهات وسارت فى الخليقة وسرت فى أذهان الناس حتى صارت مذاهب بدعة وضلال وتلك الشبهات مسطورة فى شرح الاناجيل الاربعة انجيل لوقا ومارقوس ويوحنا ومتى ومذكورة فى التوراة مترتبة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الامر بالسجود والامتناع منه قال كما نقل عنه انى سلمت أن البارى تعالى الهى واله الخلق عالم قادر ولا يسأل عن قدرته ومشيئته فانه مهما أراد شيأ قال له كن فيكون وهو حكيم الا أنه يتوجه على مساق حكمته أسئلة قالت الملائكة ما هى وكم هى قال لعنه الله سبعة الاول منها أنه علم قبل خلقى أى شئ يصدر عنى ويحصل فلم خلقنى اولا وما الحكمة فى خلقه اياى والثانى اذ خلقنى على مقتضى ارادته ومشيئته فلم كلفنى بمعرفته وطاعته وما الحكمة فى التكليف بعد اذ لا ينتفع بطاعة ولا يتضرر بمعصية والثالث اذ خلقنى وكلفنى فالتزمت تكليفه بالمعرفة والطاعة فعرفت وأطعت فلم كلفنى بطاعة آدم والسجود له وما الحكمة فى هذا التكليف على الخصوص بعد اذ لا يزيد ذلك فى معرفتى وطاعتى والرابع اذ خلقنى وكلفنى على الاطلاق وكلفنى بهذا التكليف على الخصوص فاذ لم أسجد لعننى وأخرجنى من الجنة وما الحكمة

اذ لم يرضوا بحكمه فيما كان يأمر وينهى وشرعوا فيما لا مسرح للفكر فيه ولا مسرى
وسألوا عما منعوا من الخوض فيه والسؤال عنه وجادلوا بالباطل فيما لا يجوز الجدال
فيه اعتبر حديث ذي الخويصرة التميمي اذ قال اعدل يا محمد فانك لم تعدل حتى
قال عليه السلام ان لم اعدل فمن يعدل فعاود اللعين وقال هذه قسمة ما أريد بها
وجه الله وذلك خروج صريح على النبي صلى الله عليه وسلم واذا صار من اعترض على
الامام الحق خارجياً أوليس ذلك قولاً بتحسين العقل وتقبيحه وحكماً بالهوى في مقابلة
النص واستكباراً على الامر بقياس العقل حتى قال صلى الله عليه وسلم سيخرج
من ضئضئ هذا الرجل قوم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية الخبر بتمامه
فاعتبر حال طائفة من المنافقين يوم أحد اذ قالوا هل لنا من الامر من شيء وقولهم
لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا ههنا وقولهم لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فهل
ذلك الا تصريح بالقدر وقول طائفة لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء وقول
طائفة أنطعم من لو يشاء الله أطعمه تصريح بالجبر واعتبر حال طائفة اخرى حيث
جادلوا في ذات الله تفكراً في جلاله وتصرفاً في أفعاله حتى منعهم وخوفهم بقوله تعالى
ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء وهم يجادلون في الله وهو شديد المحال فهذا
ما كان في زمانه عليه السلام وهو على شوكته وقوته وصحة بدنه والمنافقون يخادعون
فيظهرون الاسلام ويبطنون النفاق وانما يظهر نفاقهم في كل وقت بالاعتراض
على حركاته وسكناته فصارت الاعتراضات كالبذور وظهرت منها الشبهات كالزروع
واما الاختلافات الواقعة في حال مرضه وبعد وفاته بين الصحابة رضي الله عنهم
فهي اختلافات اجتهادية كما قيل كان غرضهم فيها اقامة مراسم الشرع وادامة
مناهج الدين فأول تنازع وقع في مرضه صلوات الله عليه وآله فيما رواه محمد بن
اسمعيل البخاري باسناده عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال لما اشتد بالنبي
صلى الله عليه وسلم مرضه الذي مات فيه قال ائتوني بدواة وقرطاس اكتب
لكم كتاباً لا تضلوا بعدي فقال عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد غلبه الوجع
حسبنا كتاب الله وكثر اللغط فقال النبي صلى الله عليه وسلم قوموا عني لا ينبغي عندي
التنازع قال ابن عباس رضي الله عنهما الرزية كل الرزية ما حال بيننا وبين كتاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلاف الثاني في مرضه صلى الله عليه وسلامه
أنه قال جهزوا جيش أسامة لعن الله من تخلف عنه فقال قوم يجب علينا امتثال
أمره وأسامة قد برز من المدينة وقال قوم قد اشتد مرض النبي صلى الله عليه وسلم
فلا تسع قلوبنا المفارقة والحالة هذه فنصبر حتى نبصر أي شيء يكون من أمره
وانما أوردت هذين التنازعين لان المخالفين ربما عدوا ذلك من الاختلافات المؤثرة
في أمر الدين وهو كذلك وان كان الغرض كله اقامة مراسم الشرع في حال

زلزال القلوب وتسكين ثائرة الفتنة عند تقلب الامور (الخلاف الثالث فى موته صلى الله عليه وسلم) قال عمر رضى الله عنه من قال ان محمدا مات قتلته بسيفى هذا وقال أبو بكر رضى الله عنه من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه حى لا يموت وقرأ هذه الآية وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم فرجع القوم الى قوله وقال عمر كأنى ما سمعت هذه الآية حتى قرأها أبو بكر (الخلاف الرابع فى موضع دفنه صلى الله عليه وسلم) اراد أهل مكة من المهاجرين رده الى مكة لانها مسقط رأسه واراد أهل المدينة من الانصار دفنه بالمدينة لانها دار هجرته ومدار نصرته وارادت جماعة نقله الى بيت المقدس لانه موضع دفن الانبياء عليهم السلام ومنه معراجه الى السماء ثم اتفقوا على دفنه بالمدينة لما روى عنه عليه السلام الانبياء يدفنون حيث يموتون (الخلاف الخامس فى الامامة) واعظم خلاف بين الامة خلاف الامامة اذ ما سل سيف فى الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة فى كل زمان وقد سهل الله ذلك فى الصدر الاول فاختلف المهاجرون والانصار فيها وقالت الانصار منا امير ومنكم امير واتفقوا على رئيسهم سعد بن عبادة الانصارى فاستدركه أبو بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما بان حضرا سقيفة بنى ساعدة وقال عمر كنت ازور فى نفسى كلاما فى الطريق فلما وصلت الى السقيفة اردت أن أتكلم فقال أبو بكر مه يا عمر فحمد الله واثنى عليه ثم ذكر ما كنت اقدره فى نفسى كأنه يخبر عن غيب فقبل أن يشتغل الانصار بكلامه مددت يدى اليه فبايعته وبايعه الناس وسكنت الثائرة الا أن بيعة أبى بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه فايما رجل بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فانهما

أن يقتلا وانما سكتت الانصار عن دعواهم لرواية أبى بكر رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش وهذه البيعة هى التى جرت فى السقيفة ثم لما عاد الى المسجد انثال الناس عليه وبايعوه عن رغبة سوى جماعة من بنى هاشم وأبى سفيان من بنى امية وأمير المؤمنين على كرم الله وجهه كان مشغولا بما أمره النبى صلى الله عليه وسلم من تجهيزه ودفنه وملازمة قبره من غير منازعة ولا مدافعة (الخلاف السادس فى أمر فدك والتوارث عن النبى صلى الله عليه وسلم ودعوى فاطمة عليها السلام وراثة تارة وتمليكا اخرى حتى دفعت عن ذلك بالرواية المشهورة عن النبى صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة (الخلاف السابع فى قتال مانعى الزكاة فقال قوم لا نقاتلهم قتال الكفرة وقال قوم بل نقاتلهم حتى قال أبو بكر رضى الله عنه لو منعونى عقالا مما أعطوا رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه ومضى بنفسه لقتالهم ووافقه الصحابة رضى الله عنهم باسرهم وقد ادى

اجتهاد عمر رضي الله تعالى عنه ايام خلافته الى رد السبايا والاموال اليهم واطلاق المحبوسين (الخلاف الثامن) في تنصيص أبي بكر على عمر بالخلافة وقت الوفاة رضي الله عنهم. فمن الناس من قال قد وليت علينا فظا غليظا وارتفع الخلاف بقول أبي بكر لو سألني ربي يوم القيامة لقلت وليت عليهم خيرهم لهم وقد وقع في زمانهما اختلافات كثيرة في مسائل ميراث الجد والاخوة والكلالة وفي عقل الاصابع وديات الاسنان وحدود بعض الجرائم التي لم يرد فيها نص وانما أهم أمورهم الاشتغال بقتال الروم وغزو العجم وفتح الله تعالى الفتوح على المسلمين وكثرت السبايا والغنائم وكانوا كلهم يصدرون عن رأي عمر رضي الله عنه وانتشرت الدعوة وظهرت الكلمة ودانت العرب والعجم (الخلاف التاسع) في أمر الشورى واختلاف الآراء فيها ثم اتفقوا كلهم على بيعة عثمان رضي الله عنه وانتظم الامر واستمرت الدعوة في زمانه وكثرت الفتوح وامتلأ بيت المال وعاشر الخلق على أحسن خلق وعاملهم بأبسط يد غير أن أقاربه من بني امية قد ركبوا نهابر فركبته وجاروا فجير عليه ووقعت في زمانه اختلافات كثيرة وأخذوا عليه أحداثا كلها محالة على بني امية منها رده الحكم بن امية الى المدينة بعد أن طرده رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يسمى طريد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعد أن تشفع الى أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أيام خلافتهما فما أجابا الى ذلك ونفاه عمر من مقامه باليمن أربعين فرسخا ومنها نفيه أبا ذر رضي الله تعالى عنه الى الربذة وتزويجه مروان بن الحكم بنته وتسليمه خمس غنائم افريقية له وقد بلغت مائتي ألف دينار ومنها ايواؤه عبد الله بن سعد بن أبي سرح بعد أن اهدر النبي صلى الله عليه وسلم دمه وتوليته اياه مصر بأعمالها وتوليته عبد الله ابن عامر البصرة حتى أحدث فيها ما أحدث الى غير ذلك مما نقموا عليه وكان أمراء جنوده معاوية بن أبي سفيان عامل الشام وسعيد بن العاص عامل الكوفة وبعده الوليد بن عقبة وعبد الله بن عامر عامل البصرة وعبد الله بن سعد بن أبي سرح عامل مصر وكلهم خذلوه ورفضوه حتى أتى قدره عليه وقتل مظلوما في داره وثارت الفتنة من الظلم الذي جرى عليه ولم تسكن بعد في زمان أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه بعد الاتفاق عليه وعقد البيعة له فأوله خروج طلحة والزبير الى مكة ثم حمل عائشة رضي الله عنها الى البصرة ثم نصب القتال معه ويعرف ذلك بحرب الجمل والحق أنهما رجعا وتابا اذ ذكرهما أمرا فتذكراه فأما الزبير فقتله ابن جرموز وقت الانصراف وهو في النار لقول النبي صلى الله عليه وسلم بشر قاتل ابن صفية بالنار وأما طلحة فرماه مروان بن الحكم بسهم وقت الاعراض فخر ميتا وأما عائشة رضي الله عنها فكانت محمولة على ما فعلت ثم تابت بعد ذلك ورجعت والخلاف بينه وبين معاوية وحرب صفين ومخالفة الخوارج وحمله على

التحكيم

التحكيم ومغادرة عمرو بن العاص أبا موسى الاشعري وبقاء الخلاف الى وقت الوفاة مشهور وكذلك الخلاف بينه وبين الشراة المارقين بالنهروان عقدا وقولا ونصب القتال معه فعلا ظاهر امعروف وبالجملة كان على رضى الله عنه مع الحق والحق معه وظهر فى زمانه الخوارج عليه مثل اشعث بن قيس الكندى ومسعود بن فدكى التميمى وزيد بن حصين الطائى وغيرهم وكذلك ظهر فى زمانه الغلاة فى حقه مثل عبد الله بن سبا وجماعة معه ومن الفريقين ابتدأت البدعة والضلال وصدق فيه قول النبى صلى الله عليه وسلم يهلك فيك اثنان محب غال ومبغض قال فانقسمت الاختلافات بعده الى قسمين أحدهما الاختلاف فى الامامة والثانى الاختلاف فى الاصول والاختلاف فى الامامة على وجهين أحدهما القول بان الامامة تثبت بالنص والتعيين والثانى القول بان الامامة تثبت بالاتفاق والاختيار فمن قال ان الامامة تثبت بالاتفاق قال بامامة كل من اتفقت عليه الامة أو جماعة معتبرة من الامة اما مطلقا واما بشرط أن يكون قرشيا على مذهب قوم وبشرط أن يكون هاشميا على مذهب قوم الى شرائط اخر كما سيأتى ومن قال بالاول قال بامامة معاوية واولاده وبعدهم بخلافة مروان واولاده والخوارج من كل زمان على واحد منهم بشرط أن يبقى على مقتضى اعتقادهم ويجرى على سنن العدل فى معاملاتهم والا خذلوه وخلعوه وربما قتلوه ومن قال ان الامامة تثبت بالنص اختلفوا بعد على كرم الله وجهه فمنهم من قال انه نص على ابنه محمد بن الحنفية وهؤلاء الكيسانية ثم اختلفوا بعده فمنهم من قال انه لم يمت ويرجع فيملأ العالم عدلا ومنهم من قال انه مات وانتقلت الامامة بعده الى ابنه أبى هاشم وافترقت هؤلاء فمنهم من قال الامامة بقيت فى عقبه وصية ومنهم من قال انتقلت الى غيره واختلفوا فى ذلك الغير فمنهم من قال هو بنان بن سمعان الهندى ومنهم من قال هو على بن عبد الله بن عباس ومنهم من قال هو عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر الطيار بن أبى طالب وهؤلاء كلهم يقولون ان الدين طاعة رجل ويتأولون احكام الشرع كلها على شخص معين وأما من لم يقل بالنص على محمد بن الحنفية فقال بالنص على الحسن والحسين رضى الله عنهما وقال لا امامة فى الاخوين الا الحسن والحسين ثم هؤلاء اختلفوا فمنهم من اجرى الامامة فى اولاد الحسن ومنهم من قال بعده بامامة ابن الحسن ثم ابنه عبد الله ثم ابنه محمد ثم أخيه ابراهيم الامامين وقد خرجا ايام المنصور فقتلا رحمهما الله ومن هؤلاء من يقول برجعة محمد الامام ومنهم من اجرى الوصية فى اولاد الحسين وقال بعده بامامة على ابنه زين العابدين نصا عليه ثم اختلفوا بعده فقالت الزيدية بامامة ابنه زيد ومذهبهم ان كل فاطمى خرج وهو عالم زاهد شجاع سخى كان اماما واجب الاتباع وجوزوا رجوع الامامة الى اولاد الحسن ثم منهم من وقف وقال

بالرجعة ومنهم من ساق وقال بامامة كل من هذا حاله فى كل زمان واما الامامية فقالوا
بامامة محمد بن على الباقر نصا عليه ثم بامامة جعفر بن محمد وصية اليه ثم اختلفوا
بعده فى اولاده من المنصوص عليه وهم خمسة محمد واسمعيل وعبد الله وموسى وعلى
ولهم اختلافات فى ذلك ومذاهب واما الاختلافات فى الاصول فحدثت فى آخر ايام
الصحابة بدعة معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ويونس الاسوارى القول بالقدر وانكار
الخير والشر الى القدر ونسج على منوالهم واصل بن عطاء الغزال وكان تلميذ الحسن
البصرى وتلمذ له عمرو بن عبيد وزاد عليه فى مسائل القدر وكان عمرو من دعاة يزيد
الناقص ايام بنى امية ثم والى المنصور وقال بامامته والوعيدية من الخوارج والمرجئة
من الجبرية والقدرية ابتداء بدعتهم فى زمان الحسن واعتزل واصل عنهم وعن استاذه
بالقول بالمنزلة بين المنزلتين فسمى هو وأصحابه معتزلة ومن رفض زيد بن على بانه خالف
مذهب آبائه فى الاصول وفى التبرى والتوالى وهم من أهل الكوفة وكانوا جماعة
سميت رافضة ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت ايام
المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وافردوها فنا من فنون العلم وسموها باسم
الكلام اما لان اظهر مسئلة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هى مسئلة الكلام فسمى
النوع باسمها واما لمقابلتهم الفلاسفة فى تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق والمنطق
والكلام مترادفان وكان أبو الهذيل العلاف شيخهم الاكبر وافق الفلاسفة
فى أن البارى تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته وقادر بقدرة وقدرته ذاته وابدع بدعا فى الكلام
والارادة وأفعال العباد والقول بالقدر والآجال والارزاق وجرت بينه وبين هشام بن
الحكم مناظرات فى أحكام التشبيه وأبو يعقوب الشحام والادمى صاحبا أبى الهذيل
وافقاه فى ذلك كله ثم ابراهيم بن سيار النظام فى ايام المعتصم وانفرد عن السلف
ببدع فى القدر والرفض ثم ظهرت بدع بشر بن المعتمر من القول بالتولد والافراط فيه
والميل الى الطبيعيين من الفلاسفة والقول بان الله تعالى قادر على تعذيب الطفل
واذا فعل فهو ظالم الى غير ذلك مما انفرد به عن أصحابه وتلمذ له أبو موسى المردار راهب
المعتزلة وانفرد عنه بابطال اعجاز القرآن من جهة الفصاحة والبلاغة وفى ايامه جرت
أكثر التشديدات على السلف لقولهم بقدم القرآن والمتأخرون منهم [illegible] على
الجبائى وابنه أبو هاشم والقاضى عبد الجبار وأبو الحسين البصرى تلخصوا طرق
أصحابهم وانفردوا عنهم بمسائل وانما رونق الكلام ابتداؤه من الخلفاء العباسية هرون
والمأمون والمعتصم والواثق والمتوكل وانتهى من الصاحب بن عباد وجماعة من
الديالمة وكانت بين المعتزلة وبين السلف فى كل زمان اختلافات وكان السلف
يناظرونهم عليها لا على قانون كلامى بل على قول اقناعى ويسمون الصفاتية فمن
مثبت صفات البارى تعالى معانى قائمة بذاته ومن مشبه صفاته بصفات الخلق

وكلهم

وكلهم يتعلقون بظواهر الكتاب والسنة ويناظرون المعتزلة فى قدم الكلام على
قول ظاهر وجرت مناظرة بين أبى الحسن على بن اسمعيل الاشعرى وبين استاذه
أبى على الجبائى فى بعض مسائل التحسين والتقبيح فالزم الاشعرى استاذه امورا
لم يخرج عنها بجواب فاعرض عنه وانحاز الى طائفة السلف ونصر مذهبهم على قاعدة
كلامية فصار ذلك مذهبا منفردا وقرر طريقته جماعة من المحققين مثل القاضى
أبى بكر الباقلانى المالكى الاشعرى والاستاذ أبى اسحق الشافعى الاسفراينى
وغيرهم وليس بينهم كبير اختلاف ونبغ رجل متنمس بالزهد من سجستان يقال له
أبو عبد الله محمد بن كرام قليل العلم بجزة قد قمش من كل مذهب ضغثا واثبته فى كتابه
وروجه على اغنام غزنة وغور وسواد بلاد خراسان فانتظم ناموسه وصار ذلك
مذهبا قد نصره محمود بن سبكتكين السلطان وصب البلاء على أصحاب الحديث
والشيعة من جهتهم وهو اقرب مذهب الى مذهب الخوارج فهم مجسمة (الى هنا
من الملل والنحل لمحمد بن عبد الكريم الشهرستانى) فتح اختلاف در مسائل
شرعية فرعيه بعد از رحلت نبى صلى الله عليه وسلم پيدا شد تاج الدين اسمعيل قنوى
در شرح حاوى گويد كه در مسئله خرقا كه شخصى مرد ومادر وخواهر وجد را گذاشت
أبو بكر صديق رضى الله عنه حكم كرد كه مادر را ثلث مال است وجد را باقى امير المؤمنين
عمر فاروق گفت خواهر را نصف است ومادر را ثلث باقى وجد را ثلث
باقى امير المؤمنين عثمان ذى النورين گفت هر يك را ثلث است امير المؤمنين
على كرم الله وجهه گفت خواهر را نصف است ومادر را ثلث وجد را سدس
وابن مسعود رضى الله عنه گفت خواهر را نصف است وهر يك از جد ومادر را
نصف باقى وزيد ابن ثابت گفت مادر را ثلث وجد را دو ثلث باقى وخواهر را ثلث باقى
وامام شافعى رحمه الله موافق اوست بجهة حضرت رسالت صلى الله عليه وسلم
در شان او فرمود (افرضكم زيد) وقاضى عضد در شرح مختصر گويد ابن عباس
رضى الله تعالى عنهما در قول مخالف على وزيد وابن مسعود بود وميگفت (من
باهلنى باهلته ان الله لم يجعل فى مال واحد نصفا ونصفا وثلثا) وهم در شرح مذكور
گويد زنى آبستن در وقتى كه عمر باحضار او امر كرده بود بچه بينداخت عثمان وعبد
الرحمن با عمر گفتند (انما انت مؤدب لا نرى عليك شيأ) وعلى گفت (ان كان
عثمان قد اجتهد فقد اخطأ وان لم يجتهد فقد غشك) وروز بروز دائرهٔ خلاف
واسع شد ومجتهدان بيشتر ميشدند تا قرار بر مذاهب ائمهٔ اربعه گرفت (واول
ايشان أبو حنيفة نعمان بن ثابت) بود ودر سنهٔ ثمانين در كوفه متولد شد واو را دوبار
بقضاء تكليف كردند وچون سلطان بشرائط امامت متصف نبود او قبول نكرد
اول در كوفه صد تازيانه اش زدند در ده روز هر روز ده تازيانه وآخر در بغداد

در زمان منصور وفات یافت در سنه خمسین ومائه وامیر المؤمنین علی کرم الله وجهه
در شان ثابت دعا فرموده بود به برکت در وجود ذریه او (قال العلامة الزمخشری
فی الکشاف عند تفسیر قوله تعالی (لا ینال عهدی الظالمین) وکان أبو حنیفة
یفتی سرا بوجوب نصرة زید بن علی رضی الله عنه وحمل المال الیه والخروج علی اللص
المتلقب المتسمی بالامام والخلیفة کالدوانیقی واشباهه وقالت امرأة أشرت علی ابنی
بالخروج مع ابراهیم ومحمد ابنی عبد الله بن الحسن حتی قتل فقال لیتنی کنت مکان
ابنک وکان یقول فی المنصور واشیاعه لو ارادوا بناء مسجد وارادونی علی عد آجره
لما فعلت (ثانی مالک بن انس بن مالک) بود در حسن [illegible] منزلت شد ودر مدینه
در سنه تسع وسبعین ومائه وفات یافت وشافعی شاگرد او بود (ثالث امام شافعی)
محمد بن ادریس بن عباس بن عثمان بن شافع بن سائب بن عبید بن عبد یزید بن هاشم بن عبد
المطلب وسائب در روز بدر مسلمان شد وشافع در طفولیت پیغمبر را صلی الله علیه وسلم
دیده بود وولادت شافعی در غزه یا عسقلان یا یمن بود در خمسین ومائه ووفات او بمصر
در رجب سنة اربع ومائتین وشیخ علاء الدولة سمنانی در عروه میفرماید که رجال الغیب
اکنون نماز بر مذهب امام شافعی میگزارند وشیخ محیی الدین در باب [illegible]
[illegible] از فتوحات نقل میکند که شافعی از اوتاد اربعه بود (رابع احمد بن محمد بن حنبل)
در بغداد متولد شد در سنه اربع وستین ومائة [illegible] در بغداد در سنه
احدی واربعین ومائتین متوفی شد واما [illegible] بواسطه [illegible]
ایشان در شان صحابه کرام رضوان الله علیهم أجمعین مردود [illegible]
درمیان جمهور أهل اسلام مفقود وجمال الدین محمد بن مطهر حلی وخواجه نصیر الدین
محمد الطوسی از امامیه اند وابن اثیر در شرح کتاب [illegible] جامع الاصول گفته
(المذاهب المشهورة فی الاسلام التی علیها مدار المسلمین فی اقطار الارض مذهب
الشافعی وأبی حنیفة ومالک واحمد ومذهب الامامیة) وتعبیر کرده مجدد مذهب
امامیه در مائة ثانیه علی بن موسی الرضا بود [illegible] مجدد [illegible]
مشهور مخصوص بشخص واحد نیست وهر مذهب را در سر هر مائه مجددی هست
و [illegible] اصحاب زید بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب [illegible] ایشان
گویند (علی بن أبی طالب افضل الصحابة [illegible] خلافة [illegible] ابی بکر لمصلحة
رأوها وقاعدة دینیة راعوها من تسکین [illegible] وتطییب قلوب [illegible] الخلق
فان عهد الحروب التی جرت فی ایام النبوة [illegible] دماء
المشرکین من قریش وغیرهم لم یجف [illegible] الصدور [illegible]
فما کانت القلوب تمیل کل المیل [illegible] یکون
[illegible] شان من عرفوه [illegible]

لاخلاف بین الائمة فی تکفیر غلاة الروافض وهم الذین زعموا ان الله قد حل فی الانبیاء ثم فی الائمة (ومذهب اکثر شافعیه آنست که (شهادة مبتدع غیر مکفر) مقبولست واگرچه سب صحابه کند وامام الحرمین وامام غزالی و بغوی گویند شهادت کسی که منکر امامت أبی بکر یا عمر باشد یا سب صحابه یا قذف عائشه نماید مقبول نیست لیکن شهادت کسی که تفضیل علی بر أبی بکر کند بی نزاع مسموعست واکثر اصحاب شافعی بر آنند که اگر کسی وصیت مالی کند برای اجهل ناس از مسلمین بر روافض دهند هداهم الله طریق الفلاح و رزقهم وحیق الصلاح الی هنا من شرح الدیوان المعزو لعلی ابن أبی طالب للقاضی میر حسین المیبدی) شیخ علاء الدولة قدس سره در عروه میگوید که جمیع فرق اسلامیه أهل نجاتند ومراد از ناجیه در حدیث (ستفترق امتی علی ثلاث وسبعین فرقة فالناجیة منها واحدة) ناجیه بی شفاعتست (قل یا عبادی الذین اسرفوا علی أنفسهم لاتقنطوا من رحمة الله ان الله یغفر الذنوب جمیعا انه هو الغفور الرحیم) من شرح المذکور (فائدة) أجمعنا علی ان الجن من کان مؤمنا منهم فانه یدخل الجنة وهل لهم الثواب قال أبو حنیفة رضی الله تعالی عنه لهم الجنة ولا ثواب لهم لان الله تعالی قال خبرا عنهم (یا قومنا اجیبوا داعی الله وآمنوا به یغفر لکم من ذنوبکم ویجرکم من عذاب أليم) ذکر المغفرة والنجاة ولم یذکر الثواب وعند أبی یوسف ومحمد والشافعی لهم الثواب کالعقوبة والاصح أن یقول لیس لهم أکل وشرب ولکن یتنعمون بالنظر والشم والسماع کالملائکة والاستمتاع قال بعضهم لیس لهم استمتاع فی الجنة مع أهل الجنة وقال بعضهم لهم استمتاع بحسب طبیعتهم وعادتهم والاصح ان لهم الطمث مع أهالیهم ولا یکون مع أهل الجنة کذا فی التمهید (للامام السالمی الحنفی بر بیان مسلمان را ثواب نیست بجز آنکه عفو بنشان نبود و بمذهب امام أبی یوسف ومحمد ایشانرا ثواب هست (کذا فی مسائل الجنة من الزوائد المجموعة فی الفقه الحنفی وذکر فی الخلاصة قوله لیس للجن ثواب تأویله من جنس ثواب الانس وسئل عن الملائکة هل لهم ثواب کعذاب قال نعم الا أن عقابهم لیس کعقاب الآدمیین وثوابهم لیس کثوابهم لان الثواب التلذذ ولذتنا فی الدنیا الشراب والطعام وکذلک فی الآخرة وتلذذ الملائکة بالطاعة ونحوها فی الدنیا وکذا فی الآخرة کذا فی آخر الفتاوی الظهیریة فی الفقه الحنفی اما الملائکة فمن وجد منه الکفر فهو من أهل النار کابلیس علیه اللعنة ومن وجد منه المعصیة دون الکفر فعلیه العقاب کقصة هاروت وماروت ومن وجد منه الطاعة فهو من أهل الجنة ولا ثواب له واما الجن فمن کفر فهو من أهل النار ومن آمن واطاع فهو من أهل الجنة ولا ثواب له عنده خلافا لهما کذا فی معتقدات الشیخ أبی المعین النسفی أقول اذا عرفت هذا فنقول ان قال أبو حنیفة بانه لا جزاء للجن علی الطاعة الا النجاة من العذاب کما هو تقریر بعض الکتب فالرد

عليه ظاهر وان قال بان لهم الجنة والاكل والشرب لكن بالاستنشام والاسترواح وان
ثوابهم ليس من جنس ثواب الانس فالرد غير ظاهر قطعا وكذا قوله تعالى (افتتخذونه
وذريته اولياء) لا يرد عليه في الاستمتاع فانه قال بالطمث لهم مع اعمالهم لكن يرد
على مذهبه في علي في الجملة انه قال لا يجوز الاستنجاء بالعظم فعلل في كتب مذهبه
بانه طعام الجن وايضا ذكر في تفسير المدارك لصاحب الكافي الحنفي قيل ان الجن
كرهوا أن يتزوجها سليمان فتفضي اليه اسرارهم لانها كانت بنت جنية وقيل خافوا
ان يولد منها ولد يجمع فطنة الجن والانس ونقل صاحب القنية في الفقه الحنفي
اختلاف المشايخ في المناكحة بين الانس والجن كذا في كتاب نقل عن بعضهم أنه قال ينفع
السائل لماقته من المجموعة الحفيدية وتفصيل مسائل المناكحة في الاشباه والنظائر
لابن نجيم الحنفي (قالوا حديثان متناقضان) رويتم عن النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم انه قال لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من كبر ولا يدخل
النار من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان ثم رويتم من قال لا اله الا الله
دخل الجنة وان زنى وان سرق فالزنا والسرقة اعظم عند الله تعالى من مثقال حبة
من خردل من كبر قالوا وهذا اختلاف قال أبو محمد ونحن نقول انه ليس ههنا
اختلاف وهذا الكلام خرج مخرج الحكم يريد انه ليس حكم من كان في قلبه مثقال
حبة من خردل من ايمان ان يدخل النار ولا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل
من كبر أن يدخل الجنة لان الكبرياء لله عز وجل ولا يشركه فيه غيره فاذا نازعها الله
لم يكن حكمه أن يدخل الجنة والله يفعل من بعد ذلك ما يشاء ومثل هذا من الكلام
قولك في دار رأيتها صغيرة لا ينزل هذه الدار امير تريد حكمها وحكم امثالها ان لا ينزلها
الامراء وقد يجوز أن ينزلوها وقولك هذا بلد لا ينزله حر تريد ليس حكمه أن ينزله
الاحرار وقد يجوز أن ينزلوه وكذلك قوله عليه السلام من صام الدهر ضيقت
عليه جهنم لانه رغب عن هدية الله وصدقته ولم يعمل برخصته ويسره والراغب
عن الرخصة كالراغب عن العزيمة وكلاهما مستحق لعقوبة من عند الله تعالى
وكذلك قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم أي حكمه أن يجازيه
بذلك والله يفعل ما يشاء وهذا على حديث أبي هريرة من وعده الله على عمل ثوابا فهو
منجزه له ومن وعده على عمل عقابا فهو تعالى فيه بالخيار (وحدثني) محمد بن ابراهيم
الشهيدي قال حدثنا قريش بن انس قال سمعت عمرو بن عبيد يقول يؤتى بي
يوم القيامة فأقام بين يدي الله تعالى فيقول لي لم قلت ان القاتل في النار فأقول أنت
قلته يا رب ثم تلا هذه الآية ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها
فقلت له وما في البيت اصغر مني أرأيت ان قال لك فاني قد قلت (ان الله لا يغفر ان
يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) من أين علمت اني لا أشاء أن اغفر له قال

فما

فما استطاع ان يرد على شيأ (من شرح الاحاديث المشكلة) للامام المحقق أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري عليه الرحمة (ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) فان قلت قد ثبت ان الله عز وجل يغفر الشرك لمن تاب منه وانه لا يغفر مادون الشرك من الكبائر الا بالتوبة فما وجه قوله ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك قلت الوجه أن يكون الفعل المنفي والمثبت جميعا موجهين الى قوله لمن يشاء كأنه قيل ان الله لا يغفر لمن يشاء الشرك ويغفر لمن يشاء مادون الشرك على ان المراد بالاول من لم يتب وبالثاني من تاب ونظيره قولك ان الامير لا يبذل الدينار ويبذل القنطار لمن يشاء تريد لا يبذل الدينار لمن لا يستأهله ويبذل القنطار لمن يستأهله انتهى من الكشاف (قوله فان قلت الخ) وجه السؤال انه ان كان المراد بعد التوبة فكيف يصح لا يغفر فانه يغفر الشرك لمن تاب وان كان قبل التوبة فكيف يصح ويغفر لانه لا يغفر الشرك والكبائر الا بعد التوبة وأجاب بأن المراد بأحدهما قبل التوبة وبالآخر بعدها وضعف هذا الجواب ظاهر واعلم ان مراد الزمخشري ان يجيب عن تمسك أهل السنة والجماعة بهذه الآية فانهم قالوا هذه الآية تدل على أنه تعالى يغفر غير الشرك قبل التوبة لان معنى قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به هو انه تعالى لا يغفران يشرك به تفضلا أي قبل التوبة لانه يغفر على سبيل الوجوب أي بعد التوبة كما هو مذهب [illegible] ويغفر مادون ذلك لمن يشاء تفضلا أي قبل التوبة [illegible] يغفر غير الشرك قبل التوبة وهو المطلوب ثم ان المصنف أجاب عن ذلك بما لا يبقى معه حسن التقابل وتجاوب طرفيه ومثل بمثال لا يلائم الآية ولا يوافقها فان الموافق للآية ما ذكره من المثال أن يقال ان الامير لا يبذل القنطار ويبذل الدينار لمن يشاء ويكون معناه لا يبذل القنطار تفضلا ويبذل الدينار تفضلا (من شرح العلامة على الكشاف) ان الله لا يغفر ان يشرك به لانه بت الحكم على خلود عذابه ولان ذنبه لا ينمحي اثره فلا يستعد للعفو بخلاف غيره (ويغفر مادون ذلك) أي مادون الشرك صغيرا كان أو كبيرا لمن يشاء تفضلا عليه واحسانا والمعتزلة علقوه بالتعليق على معنى ان الله لا يغفر الشرك لمن يشاء وهو من لم يتب ويغفر مادونه لمن يشاء وهو من تاب وفيه تقييد بلا دليل اذ ليس عموم آيات الوعيد بالمحافظة اولى منه ونقض لمذهبهم فان تعليق الامر بالمشيئة ينافي وجوب التعذيب قبل التوبة والصفح بعدها فالآية كما هي حجة عليهم فهي حجة على الخوارج الذين زعموا أن كل ذنب شرك وأن صاحبه خالد في النار (من انوار التنزيل للقاضي البيضاوي عليه رحمة الباري (قوله لانه بت الحكم على خلوده) قيل الاولى الاقتصار على الوجه الاول لان الثاني مبني على استعداد المحل وهو مذهب الفلاسفة والشرك يكون بمعنى اعتقاد ان لله شريكا وبمعنى الكفر مطلقا

وهو المراد هنا وقد صرح به في قوله تعالى في سورة لم يكن بقوله (ان الذين كفروا من
أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها) فلا يبقى شبهة في عمومه شهاب (قوله
وفيه تقييد بلا دليل) يعني ان تأويل المعتزلة مبني على تقييد عموم آية الوعد وهي الآية
الناطقة بمغفرة ما دون ذلك الشرك بالتوبة عنه حيث قالوا معنى الآية انه تعالى يغفر
ما دون الشرك لمن يشاء مغفرته وهو التائب والحال انهم محافظون على عموم آيات
الوعيد والمحافظة على عمومها ليست اولى من المحافظة على عموم آيات الوعد فتقييد
عموم آية الوعد تقييد بلا دليل (قوله اذ ليس عموم آيات الوعيد بالمحافظة اولى منه
أي من عموم آيات الوعد فانه متمسك لهم في تقييد آيات الوعد بالتوبة عند التعارض
شيخ زاده عليه الرحمة (قوله ونقض لمذهبهم الخ) رده صاحب الكشف فقال
وما قاله بعض الجماعة من أن التقييد بالمشيئة ينافي وجوب التعذيب قبل التوبة
ووجوب الصفح بعدها لم يصدر عن ثبت لان الوجوب بالحكمة يؤكد المشيئة
عندهم وأيضا فانه اشارة تعليل بان الامر يسند [illegible] لمن يشاء ولا بد [illegible]
لمن يشاء الى أن المشيئة بمعنى الاستحقاق وهي تقتضي الوجوب وتؤكده كما قال المدقق
فلا يرد ما ذكره أسلافهم ووجه الزام الخوارج يفهم من التقابل فافهم من حاشية المولى
الشهاب الخفاجي المصري (الحضرات الخمس الالهية) صوفيه [illegible] حضرات
كليه الهيه ثبت ايتمشلر اولى حضرت غيب مطلق در وانك عالمى عالم اعيان ثابته در ثانى حضرت غيب
مضافدركه غيب مطلقه اقربدر وآنك عالمى عقول ونفوسدر [illegible] ثالث حضرت غيب
مضافدركه شهادت مطلقه اقربدر وآنك عالمى عالم مثالدر رابع حضرت شهادت
مطلقه كه از مركز ارض است تا عرش خامس حضرت جامعه اربعه مذكوره است وآن
عالمست تفصيل وانسانست باجمال و[illegible] نقطه وحدت در نصف دائره وجود نزوليست
ومنتهى بعقبيت انسانست وليلة القدر نازلات (تنزل الملائكة والروح فيها
باذن ربهم من كل امر) ودر نصف ديگر عروجيست ويوم القيامة مطابق آنست
(تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة) وعالم شهادت
مظهر عالم مثالست واو مظهر ارواح واو مظهر اعيان ثابته در است واو مظهر اسماء
الهى وحضرت واحديت واو مظهر احديت [illegible]
اسرافيل بعرشده است وپاى برزمين [illegible] صورت
ومعنى [illegible]
عزيز [illegible] در اين مقام گفته چون [illegible] ظاهر كي
بايد گفت تو زبان [illegible]
وناسوت انسان وملك عالم شهادت [illegible] جبروت وملكوت [illegible]
جبروت صفاتست وملكوت [illegible] در شرح فصوص گفته

اهل الجبروت العقل الاول والملائكة المهيمة والعقول السماوية والعنصرية البسيطة والمركبة التي هي المواليد الثلاثة واهل الملكوت النفس الكلية والنفوس المجردة السماوية والعنصرية البسيطة والمركبة ما في الوجود شيء الاوله من الجبروت والملكوت عقل ونفس (واين معنى مطابقست باحديث (ان لكل شيء ملكا وينزل مع كل قطرة ملك) از شرح ديوان للقاضي مير حسين الميبدي صوفيه كويند سالك را منازلست وديدن ابراهيم خليل عليه السلام ستاره وماه وآفتاب را واعراض او از هر يك اشارتست بان واول منازل توبه وطاعت وذكر است ودرين مرتبه نور سبز متمثل شود ثاني تزكية نفس است از صفات شيطاني وسبعي وبهيمي چه نفس تا بصفات شيطاني كرفتارست اماره است وچون ازان خلاص يافت وبصفات سبعي مبتلاست لوامه است وچون ازان مبرا شد وبصفات بهيمي آلوده است ملهمه آنست وچون ازان مبرا شد مطمئنه است وفرق ميان شيطنت اماره وسبعيت لوامه آنست كه شر اول متعديست وشر ثاني لازم وترقيء سالك در طور نفس نزوليست چه اماره بصفت نارست ولوامه بصفت هوى وملهمه بصفت آب ومطمئنه بصفت خاك ودر مرتبهٔ اطمينان نور كبود متمثل ميشود ونهايت سير مطمئنه ملكوت سفليست ثالث تحلية قلب باخلاق حميده ودرين مرتبه نور سرخ متمثل شود ودل ذاكر كردد ونور طاعات واخلاق وصفات روحانيه بيند ونهايت سير قلب اول ملكوت علويست رابع تخلية سر از غير حق ودرين مرتبه نور زرد متمثل كردد ونهايت سير سر اواسط ملكوت علويست خامس مرتبهٔ روح ودرين مرتبه نور سفيد متمثل شود ونهايت سير روح اواخر ملكوت علويست سادس مرتبهٔ خفا ودرين مرتبه نور سياه متمثل كردد ونهايت سير خفي عالم جبروتست سابع غيب الغيوب كه مرتبهٔ فناء وبقاست وفنا في الله محو وجود موهوم است در وجود حقيقي مثل انعدام قطره در بحر وكداختن برف در وقت تابيدن آفتاب (فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا) وبقا بالله اتحاد قطره است بدريا وارتفاع غير از پيش ديدهٔ دل وخروج از تصور باطل كه نقوش اغيار بر صفحهٔ ضميري نكاشت وسالك بواسطهٔ آن وجود قطره غير وجود دريا ميپنداشت (رباعي) كر كره وكر اهل شهودي اي دل * يكقطره مزد درياي وجودي اي دل * زين پيش نبود از تو با دريا فرق) تا كاه چنان شوي كه بودي اي دل * كوزهٔ از برق بسازند و پر آب كنند ودر آب اندازند حال او چه باشد انكشت بسبب مجاورهٔ آتش واستعداد دخني اندك اندك مشتعل ميشود وتا اسراق واضاءت كه از خواص آتش است از وظاهر ميكردد واكر زبان داشتي انا النار ميكفتي چنانچه منصور انا الحق كفت جنيد فرمود ليس في جبتي سوى الله وابو يزيد فرمود انسلخت من جلدي كما انسلخت الحية من جلدها فاذا انا هو وقال بعضهم ان الله تعالى

لطف نفسه فسلم حقا وكشفه فسما مطلقا وامام جعفر الصادق رضى الله عنه در اثناى
تلاوت قرآن بيهوش شد وچون بهوش باز آمد فرمود) مازلت اكرر آية حتى سمعتها
من المتكلم بها وشيخ شهاب الدين سهروردى عليه الرحمة ان امام در آن وقت چون
شجرهٔ موسى بود كه درست بكوه طور (انى انا الله) گفت (بيت) روا باشد انا الحق از
درختى • چرا نبود روا از نيك بختى (رباعى) توحيد كه از مشرب عرفان باشد • در مذهب
اهل عشق ايمان باشد • هر كس كه نديد قطره را بحر يكى • شيرانشده ام نه چون
مسلمان باشد • ديدن پروانه به برهان وجود آتش علم اليقين است وديدن آتش عين
اليقين وسوختن در آتش حق اليقين از شرح مثنوى بحر العلوم رحمه الله (آيات
الشفاء) هى ست (ويشف صدور قوم مؤمنين • وشفاء لما فى الصدور • فيه شفاء للناس
• وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين • واذا مرضت فهو يشفين • قل هو
للذين آمنوا هدى وشفاء) قال السبكى وقد جربت كثيرا وعن القشيرى انه مرض له
ولد ايس من حياته فرأى الله فى منامه فشكا له ذلك فقال له اجمع آيات الشفاء واقرأها
عليه واكتبها فى اناء واسقه فيه ماء فحيته به ففعل فشفاه الله والاطباء معترفون بان
من الامور الروحانية والرقى ما يشفى بخاصية روحانية كما فصله الاندلسى فى مفرداته ومن
ينكره لا يعتد به من حاشية الشهاب على البيضاوى فى سورة الاسراء عند قوله تعالى
وننزل من القرآن ما هو شفاء لآية ورأيت فى بعض كتب الحكمة منقولا عن
ارسطاطاليس انه قال اذا ارتفع من الهياكل لدعوة [illegible] ما عقده [illegible] ينبغى ان
للدعوات تأثيرا عندهم كما عند اصحاب الشرائع كتبه الفقير محمد [illegible]
مساحة كرة الارض) قالوا دور كرة الارض معلوم بطريق الهندسة وهو ثمانية آلاف
فرسخ بحيث لو وضعنا طرف حبل على أى موضع كان من الارض وادرنا الحبل على
كرة الارض حتى انتهينا بطرفه الآخر الى ذلك الموضع من الارض والتقى طرفا الحبل
فاذا مسحنا ذلك الحبل كان اربعة وعشرين الف ميل وهى ثمانية آلاف فرسخ
وذلك قطعى لاشك فيه وقد اراد المأمون ان يقف على حقيقة ذلك فسأل بنى موسى بن
شاكر وكانوا قد انفردوا فى علم الهندسة فقالوا نعم هذا قطعى فقال اريد منكم
[illegible] فسألوا عن [illegible] مستوية فقيل صحراء سنجار [illegible] فوقفوا فى موضع
واخذوا ارتفاع القطب الشمالى ببعض الآلات وضربوا فى ذلك الموضع وتدا وربطوا
حبلا طويلا ثم مشوا الى الجهة الشمالية على الاستواء من غير انحراف الى اليمين والشمال
بحسب الامكان فلما فرغ الحبل نصبوا فى الارض وتدا آخر وربطوا فيه حبلا
آخر ومشوا الى جهة الشمال حتى انتهوا الى موضع اخذوا فيه ارتفاع القطب
المذكور فوجدوه قد زاد على الارتفاع الاول درجة فمسحوا ذلك القدر
الذى قدروه من الارض بالحبال فبلغ ستة وستين ميلا وثلثى ميل [illegible]

ثلثمائة وستون درجة لان الفلك مقسوم باثني عشر برجا وكل برج ثلاثون درجة
فضربوا عدد درج الفلك الثلثمائة والستين في ستة وستين ميلا وثلثين التي هي
مسافة كل درجة فكانت الجملة اربعة وعشرين ألف ميل وهي ثمانية آلاف فرسخ قال
فعلى هذا يكون دور كرة الارض مسيرة ألف مرحلة وذلك مسيرة ثلاث سنين
الا ثمانين يوما بسير النهار دون الليل لان المرحلة ثمانية فراسخ والفرسخ ثلاثة أميال
وهذا ينافي ما اشتهر من ان الارض مسيرة خمسمائة سنة مع ان طول الشئ أقل من
دوره ومساحته ويعلم من ذلك أيضا ان في كل ثلاث مراحل الا خمسة أميال وثلث
في السير الى جهة الشمال يرتفع القطب درجة ويكون عرض البلد التي انتهى اليها
زائدا درجة على عرض الارض التي ابتدئ بالسير منها بالثلاث مراحل المذكورة
اذا كانت المرحلة أربعة وعشرين ميلا كما قدروها في مسافة القصر الشرعية ومما
يدل على هذا ان عرض المدينة المشرفة يزيد على عرض مكة المعظمة ثلاث درج والله
أعلم والمعمور من الارض قدر ربع الكرة تقريبا كما تقدم (ومنها ما قاله الامام
اليافعي) بعد ذكر ترجمة السهروردي في ذيل تضعيف بيوت الشطرنج مذهب جمهور أرباب
الملل والنحل في ان فرق العقلاء المكلفين أربع الملائكة والبشر والجن والشياطين
واختلفوا في أن الجن نوع والشياطين نوع آخر فقال قوم الامر كذلك وقال آخرون
الجن هم الارواح الطاهرة الخيرة والشياطين الارواح المؤذية الشريرة وأما المجوس
فلهم غلو شديد في هذا الباب لانهم قالوا للعالم الهان أحدهما خير حكيم رحيم
والثاني شرير بخيل قاس مؤذ وللاله الخير له اعوان وجنود وهم الملائكة والاله الشرير
المؤذي له اعوان وجنود وهم الشياطين والارواح الخبيثة والاله الخير له السماء وجنده
في السماء والاله الشرير في الارض وجنده يطوف في الارض وهذا الذي يسمونه بالاله
الشرير هو الذي يسميه المسلمون بابليس والمسلمون متى وقع في هذا العالم شر
أو فتنة أو محنة فانهم ينسبونه الى ابليس ويتضرعون الى الله خوفا منه وبلغوا في هذا
الغلو الى ان أول كلمة يذكرونها في قولهم أعوذ بالله من الشيطان الرجيم فيستعيذون
من شره ثم يقولون بسم الله الرحمن الرحيم وهذه درجة عظيمة مرتفعة لصاحبه
اذا عرفت هذا فنقول قد اتفق أرباب الملل والنحل على وجود روح قوي من الارواح
الخبيثة المؤذية الداعية الى الشرور والاختلاف ليس الا في الاسماء والالقاب وأما
الثنوية فهم أيضا مفرطون في هذا الاعتقاد لانهم يقولون اله العالم هو النور والظلمة
وفي عالم الانوار موجود هو النور المطلق وهو الاله الخير الرحيم وأنوار أخرى مختلفة
بالعظم والصغر والقوة والضعف وهم الملائكة وهم اعوان النور الاعظم وفي عالم
الظلمات موجود هو الظلمة التامة الكاملة وهو الاله المؤذي الشرير وأرواح أخرى
مختلفة بالصغر والعظم والقوة والضعف وهم الشياطين وهم أعوان الظلام الاعظم

وهذا بعينه مذهب المشبهة من هذه الامة فهذا تفصيل مذاهب أرباب الملل والنحل
في هذا الباب وأما الفلاسفة فالمتأخرون منهم انتهوا الى انكاره وأما المتقدمون فلا
أعرف مذهبهم في هذا الباب لاني رأيت في كتاب الاهوية والبلدان لبقراط ذكر فيه
أن المياه الواقفة تورث من الامراض والعلل كذا وكذا ومن جملتها الصرع ثم قال
لا أريد به الصرع الذي يعالجه أصحاب الهياكل بل الصرع الذي يعالجه الاطباء وهذا
تصريح بأن الصرع قد يكون روحانيا وقد يكون جسمانيا (من المطالب العالية) وباقي
الابحاث المتعلقة بالجن والشياطين تجده في هذه الورقات منقولا من التفسير الكبير
في التقريب الى النصف منه (قال الحكماء) لاشك في وجود موجود فان كان واجبا فهو
المطلوب والا كان ممكنا احتاج الى مؤثر فلا بد من الانتهاء الى الواجب لبطلان
الدور والتسلسل فقال في شرح المواقف في هذا المسلك طرح لبيان حدوث العالم
أو امكانه وما يتوجه عليه من الاسئلة والاجوبة أقول لا يخفى أن المتكلمين أيضا
لا يحتاجون الى اثبات حدوث العالم لكنهم زادوا في المدعى ما لا حاجة اليه من كون
الواجب صانعا للسواء فاحتاجوا الى اثبات حدوث العالم وحده أو مع امكانه وحيث
لان المدار في اثبات الواجب عند الحكماء مجرد الامكان ولا بد من ملاحظة الحدوث
عند المتكلمين فلا يتفاوت الحال في أصل المدعى أي اثبات الواجب في الجملة على
الطريقين ويؤيده تقرير شرح المقاصد (من المجموعة الحفيدية) الايمان يزيد
وينقص عند الاشاعرة وهو المحكي عن الشافعي ونفاه أبو حنيفة وأصحابه وكثير
من العلماء كامام الحرمين لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان ولا يتصور فيه
الزيادة والنقصان وانما يتفاوت اذا دخل فيه الطاعات ولذا قال الامام الرازي هذا
الخلاف فرع تفسير الايمان وذكر صاحب المواقف الحق أن التصديق يقبل الزيادة
والنقصان بحسب القوة والضعف قولكم الواجب اليقين والتفاوت لا يكون
الا لاحتمال النقيض قلنا لا نسلم أن التفاوت لذلك الاحتمال فقط و [illegible] أن الظن
الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه
ايمانا حقيقيا أقول فيه بحثان أما الاول فلانه ذكر السيد الشريف في حاشية
شرح المختصر أن الظنون تختلف قوة وضعفا [illegible]
كانما غير موافق لما قال [illegible] في شرح [illegible]
قال أما التصديق بانه تعالى وبرسوله [illegible]
التصديق لا [illegible] وخرج [illegible] في شرح [illegible]
في بحث عصمة الملائكة [illegible]
اريد به انه لا يحصل منه [illegible]
لا يحصل الا [illegible] الحكم [illegible] مذهب الاشعرية [illegible]

ذ يقه

لا يعتبر إيمان المقلد وقد قال صاحب النهاية في شرح التمهيد على مذهب أبي حنيفة نوسل في المسائل الاعتقادية أن يقال ما اعتقدته وقلت به حق يقينا وما قاله غيري باطل يقينا ويؤيد ذلك قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيأ وقوله تعالى في وصف الكفار ان نظن الا ظنا وما نحن بمستيقنين اقول لا كلام في انه يكفي الظن في اثبات الرؤية وصفة السمع والبصر وعذاب القبر والافضلية بين الانبياء والملائكة وأمثالها وانما الكلام في اثبات الوحدانية والقيامة والنبوة ونظائرها والظاهر اعتبار الجزم (تتمة) الايمان المجمل يتم بشهادة واحدة عند أبي حنيفة وهو أن يقول لا اله الا الله ثم يجب عليه الثبات والتقرير بأوصاف الايمان وعند الشافعي يتم بشهادتين وهو أن يقول لا اله الا الله محمد رسول الله ثم يجب عليه سائر أوصاف الايمان وشرائطه وحد شرائط الايمان وأوصافه فكل مسئلة يجب الايمان بها بحيث لا يصح الايمان بخلافها فانه يكون شرطا لصحة الايمان ويكون وصفا للايمان والدليل عليه ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الايمان فقال أن تقر بالله وبملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره (من مجموعة الحنيد) قال المبحث الخامس قوة النفس باعتبار تأثرها عن المبدا الخ قد سبق ان لفظ القوة كما يطلق على مبدا التغيير والفعل فكذا يطلق على مبدا التغير والانفعال فقوة النفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادى للاستكمال بالعلوم والادراكات تسمى عقلا نظريا وباعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره وان كان ذلك أيضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل يسمى عقلا عمليا والمشهور أن مراتب النظرى أربع لانه اما كمال واما استعداد نحو الكمال قوى أو متوسط أو ضعيف فالضعيف وهو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية عن جميع الصور القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال الى النظريات بمنزلة الامي المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الناس في ذلك اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والقوى وهو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله أن يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وأما الكمال فهو أن تحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستفادا أي من خارج وهو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات ونسبته الينا نسبة الشمس الى أبصارنا وتختلف عبارات القوم في أن المذكورات أسام لهذه الاستعدادات والكمال أو للنفس باعتبار اتصافها بها أو للقوى في النفس

هي مباديها مثلا يقال تارة ان العقل الهيولاني هو استعداد النفس لقبول العلوم
الضرورية وتارة انه قوة استعدادية او قوة من شأنها الاستعداد المحض وتارة انه
النفس في مبدأ الفطرة من حيث قابليتها العلوم وكذا في البواقي وربما يقال
ان العقل بالملكة هو حصول الضروريات من حيث تتأدى الى النظريات وقال ابن
سينا هو صورة المعقولات الاول تتبعها القوة على كسب غيرها بمنزلة النور للابصار
والمستفاد هو المعقولات المكتسبة عند حصولها بالفعل وقال في كتاب المبدأ
والمعاد ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه من
جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد
وربما قيل هو عقل بالفعل بالقياس الى ذاته ومستفاد بالقياس الى فاعله واختلفوا
ايضا في ان المعتبر في المستفاد هو حصول النظريات الممكنة للنفس بحيث لا تغيب
اصلا حتى قالوا انه آخر المراتب البشرية واول المنازل الملكية وهو ممتنع واستبعد
جدا ما دامت النفس متعلقة بالبدن او مجرد الحصول حتى يكون قبل العقل بالفعل
بحسب الوجود على ما صرح به الامام وان كان بحسب الشرف هو الغاية والرئيس
المطلق الذي تخدمه سائر القوى من الانسانية والحيوانية والنباتية ولا يخفى ان هذا
اشبه بما اتفقوا عليه من حصر المراتب في الاربع ثم حضور الكل بحيث لا يغيب
اصلا هو كمال مرتبة المستفاد وذكر الامام في بيان المراتب ان النفس اذا خلت عن
العلوم مع انها قابلة لها سميت في تلك الحالة عقلا هيولانيا وان حصلت ضروريات
فقط سميت حينئذ عقلا بالملكة وان حصلت النظريات فان كانت غير حاصلة
بالفعل بل لها قوة الاستحضار بمجرد التوجه سميت النفس حينئذ عقلا بالفعل
وان كانت حاضرة سميت النفس عقلا مستفادا فالحالات اربع لا غير حالة الخلو وحالة
حصول الضروريات وحالة حصول النظريات بدون الحضور وحالة حصولها مع
الحضور والمراتب هي النفس باعتبارها وهو موافق لما قال ابن سينا من ان النفس
تكون عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا والمعنى ... مادة
وتمام ما ذكر في المواقف من ان العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات
اي صيرورة العقل بحيث متى شاء احضر الضروريات واستنتج منها النظريات ...
في كلام القوم من شرح المقاصد ...
مختلفون في الاحكام الشرعية والمذاهب الاجتهادية ... اعلم ان ... الاجتهاد
واركانه اربعة ... الكتاب والسنة والاجماع والقياس و...
... اركان ... في اربعة من اجماع الصحابة ... الاجتهاد
والقياس وجوازه ايضا منهم ... بالتواتر ...
حادثة شرعية من حلال وحرام فزعوا الى الاجتهاد و ...

فان وجدوا فيه نصا ظاهرا تمسكوا به وأجروا حكم الحادثة على مقتضاه وان لم يجدوا فيه نصا فزعوا الى السنة فان روى لهم في ذلك خبر أخذوا به ونزلوا على حكمه وان لم يجدوا الخبر فزعوا الى الاجتهاد فكانت الاركان الاجتهادية عندهم اثنين وثلاثة وكانت عندنا اربعة اذ وجب علينا الاخذ بمقتضى اجماعهم واتفاقهم والجرى على مناهج اجتهادهم وربما كان اجماعهم على حادثة اجماعا اجتهاديا وربما كان اجماعا مطلقا لم يصرح فيه بالاجتهاد وعلى الوجهين جميعا فالاجماع حجة شرعية لاجماعهم على التمسك بالاجماع ونحن نعلم أن الصحابة رضى الله عنهم الذين هم الائمة الراشدون لا يجمعون على الضلال وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتى على الضلالة ولكن الاجماع لا يخلو عن نص خفى قد اختصته لا على القطع فعلم ان الصدر الاول لا يجتمعون على امر الا عن ثبت وتوقيف فاما أن يكون ذلك النص في نفس الحادثة قد اتفقوا على حكمها من غير بيان ما يستند اليه حكمها واما أن يكون النص في أن الاجماع حجة وشهادة بأن الاجماع بدعة وبالجملة مستند الاجماع نص خفى او جلى لا محالة والا فيؤدى الى اثبات الاحكام المرسلة ومستند الاجتهاد والقياس هو الاجماع وهو أيضا مستند الى نص مخصوص في جواز الاجتهاد فرجعت الاصول الاربعة في الحقيقة الى اثنين وربما ترجع الى واحد وهو قول الله تعالى وبالجملة نعلم قطعا ويقينا أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد ونعلم أيضا أنه لم يرد في كل حادثة نص ولا يتصور ذلك أيضا والنصوص اذا كانت متناهية والحوادث غير متناهية ومالا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى علم قطعا أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد ثم لا يجوز أن يكون الاجتهاد مرسلا خارجا عن ضبط الشرع فان القياس المرسل شرع آخر واثبات حكم من غير مستند وضع آخر والشارع هو الواضع للاحكام فيجب على المجتهد أن لا يعدو في اجتهاده عن هذه الاركان وشرائط الاجتهاد خمس معرفة قدر صالح من اللغة بحيث يمكنه فهم لغات العرب والتمييز بين الالفاظ الوضعية والمستعارة والنص والظاهر والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمفصل وفحوى الخطاب ومفهوم الكلام وما يدل على مفهومه بالمطابقة وما يدل بالتضمن وما يدل بالاستتباع فان هذه المعرفة كالآلة التي بها يحصل الشيء ومن لم يحكم الآلة والاداة لم يصل الى عمل صنعته ثم معرفة تفسير القرآن خصوصا ما يتعلق بالاحكام وما ورد من الاخبار في معانى الآيات وما روى عن الصحابة المعتبرين كيف سلكوا مناهجها واى معنى فهموا من مداركها ولو جهل تفسير سائر الآيات التي تتعلق بالمواعظ والقصص قيل لم يضره ذلك في الاجتهاد فان من الصحابة من كان لا يدرى تلك المواعظ ولم يتعلم بعد جميع القرآن وكان من أهل الاجتهاد ثم معرفة الاخبار

بمتونها وأسانيدها والاحاطة باحوال النقلة والرواة عدولها وثقاتها ومطعونها ومردودها والاحاطة بالوقائع الخاصة فيها وما هو عام ورد في حادثة خاصة وما هو خاص عم في الكل حكمه ثم الفرق بين الوجوب والندب والاباحة والحظر والكراهة حتى لا يشذ عنه وجه من هذه الوجوه ولا يختلط عليه باب بباب ثم معرفة مواقع اجماع الصحابة والتابعين من السلف الصالحين حتى لا يقع اجتهاده في مخالفة الاجماع ثم التهدي الى مواضع الاقيسة وكيفية النظر والتردد فيها من طلب اصل أولا ثم طلب معنى مخيل يستنبط منه فيعلق الحكم عليه أو شبه يغلب على الظن فيلحق الحكم به فهذه خمس شرائط لا بد من اعتبارها حتى يكون المجتهد مجتهدا واجب الاتباع والتقليد في حق العامي والا فكل حكم لا يستند الى قياس واجتهاد مثل ما ذكرناه فهو مرسل مهمل قالوا فاذا حصل المجتهد هذه المعارف ساغ له الاجتهاد ويكون الحكم الذي أدى اليه اجتهاده سائغا في الشرع ووجب على العامي تقليده والاخذ بفتواه ثم اختلف أهل الاصول في تصويب المجتهدين في الاصول والفروع فذهبت أهل الاصول على أن الناظر في المسائل الاصولية والاحكام العقلية اليقينية القطعية يجب أن يكون متعين الاصابة فالمصيب فيها واحد بعينه ولا يجوز أن يختلف المختلفان في حكم عقلي حقيقة الاختلاف بالنفي والاثبات على شرط التقابل المذكور بحيث ينفي أحدهما ما يثبته الآخر من الوجه الذي يثبته بعينه الا ويقتسما الصدق والكذب والحق والباطل سواء كان الاختلاف بين أهل الاصول في الاسلام أو بين أهل الاسلام والملل والنحل الخارجة عن الاسلام فان المختلفين لا يحتمل توارد الصدق والصواب والخطا عليه في حالة واحدة وهو مثل قول أحد المخبرين زيد في الدار في هذه الساعة وقول الثاني ليس زيد في هذه الدار في هذه الساعة فانا نعلم قطعا ان أحد المخبرين صادق لان المخبر عنه لا يحتمل اجتماع الحالتين فيه معا فيكون زيد في الدار ولا يكون في الدار لعمري قد يختلف المختلفان في مسئلة ويكون محل الاختلاف مشتركا ويشترط أن يكون تقابل القضيتين فاذا فحينئذ يمكن أن يصوب المتنازعان ويرتفع النزاع بينهما برفع الاشتراك أو يعود النزاع الى أحد الطرفين مثال ذلك المختلفان في مسئلة الكلام ليسا يتواردان على معنى واحد بالنفي والاثبات فان الذي قال هو مخلوق اراد به أن الكلام هو الحروف في اللسان والرقوم وما اراد ذاك معنى آخر فلم يتواردا بالتنازع في الخلق على معنى واحد وكذلك في مسئلة الرؤية فان النافي قال الرؤية اتصال شعاع بالمرئي وهو لا يجوز في حق الباري والمثبت قال الرؤية ادراك أو علم مخصوص ويجوز تعلقه بالباري تعالى فلم يتوارد النفي والاثبات على معنى واحد الا اذا رجع الكلام الى اثبات حقيقة الرؤية فيتعين وعلى هذا ما هي متكلمان نفيا واثباتا والا فيمكن ان تصدق القضيتان وقد صار أبو الحسن العنبري الى ان كل

مجتهد

مجتهد ناظر في الاصول مصيب لانه أدى ما كلف به من المبالغة في تسديد النظر والمنظور فيه وان كان متعينا نفيا واثباتا الا انه اصاب من وجه وانما ذكر هذا في الاسلاميين من الفرق وأما الخارجون عن الملة فقد تقررت النصوص والاجماع على كفرهم وخطئهم وكان سياق مذهبه يقتضي تصويب كل ناظر وتصديق كل قائل الا أن النصوص والاجماع صدته عن تصويب كل ناظر على الاطلاق وللاصوليين خلاف في تكفير أهل الاهواء مع قطعهم بان المصيب واحد بعينه لان التكفير حكم شرعي والتصويب حكم عقلي فمن مبالغ متعصب لمذهبه كفر وضلل مخالفه ومن متساهل متألف لم يكفر ومن كفر قرب كل مذهب ومقالته بمقالة واحد من أهل الاهواء والملل كتقريب القدرية بالمجوس وتقريب المشبهة باليهود والرافضة بالنصارى فأجرى حكم هؤلاء فيها من المناكحة واكل الذبيحة ومن تساهل ولم يكفر قضى بالتضليل وحكم بانهم هلكى في الآخرة واختلفوا في اللعن على حسب اختلافهم في التكفير والتضليل وكذلك من خرج على الامام الحق بغيا وعدوانا فان كان صدر خروجه عن تأويل واجتهاد سمي باغيا مخطئا ثم البغي هل يوجب اللعن ام لا فعند أهل السنة اذا لم يخرج بالبغي عن الايمان لم يستوجب اللعن وعند المعتزلة يستحق اللعن بحكم فسقه والفاسق خارج عن الايمان وان كان صدر خروجه عن البغي والحسد والمروق عن اجماع المسلمين استحق اللعن باللسان والقتل بالسيف والسنان واما المجتهدون في الفروع فاختلفوا في الاحكام الشرعية من الحلال والحرام ومواقع الاختلاف مظان غلبات الظنون بحيث يمكن تصويب كل مجتهد فيها وانما بنينا ذلك على أصل وهو أنا نبحث هل لله تعالى حكم في كل حادثة أم لا فمن الاصوليين من صار الى أن لا حكم لله تعالى في الوقائع المجتهد فيها حكما بعينه قبل الاجتهاد من جواز وحظر وحلال وحرام وانما حكمه تعالى ما أدى اليه اجتهاد المجتهد وان هذا الحكم منوط بهذا السبب فما لم يوجد السبب لم يثبت الحكم خصوصا على مذهب من قال ان الجواز والحظر لا يرجعان الى صفات في الذات وانما هما راجعان الى قول الشارع افعل لا تفعل وعلى هذا المذهب كل مجتهد مصيب في الحكم ومن الاصوليين من صار الى أن لله تعالى في كل حادثة حكما بعينه قبل الاجتهاد من جواز وحظر بل وفي كل حركة يتحرك بها الانسان حكم تكليف من تحليل وتحريم وانما يرتاده المجتهد بالطلب والاجتهاد اذ الطلب لا بد له من مطلوب والاجتهاد يجب أن يكون من شيء الى شيء فالطلب المرسل لا يعقل ولهذا يتردد المجتهد بين النصوص والظواهر والعمومات وبين المسائل المجمع عليها فيطلب المرابطة المعنوية أو التقريب من حيث الاحكام والصور حتى يثبت في المجتهد فيه مثل ما تلقيه في المتفق عليه ولو لم يكن له مطلوب معين كيف يصح الطلب على هذا الوجه فعلى هذا المذهب المصيب واحد

المجتهد فيه بالحكم المطلوب وان كان الثاني مخطئا فهو معذور بنوع عذر أنه قصر
في الاجتهاد ثم هل تعين المصيب أم لا فأكثرهم على أنه لا يتعين فالمصيب لا بعينه
لا بعينه ومن الأصوليين من فصل الامر فيه فقال يتطرق المجتهد فيه ان كان مخالفة
النص ظاهرة في احد المجتهدين فهو المخطئ بعينه خطأ لا يبلغ تضليلا والمتمسك
بالخبر الصحيح والنص الظاهر مصيب بعينه وان لم تكن مخالفة النص ظاهرة لم يكن
مخطئا بعينه بل كل واحد منهما مصيب باجتهاده وأحدهما مصيب في الحكم لا بعينه
هذه جملة كافية في احكام المجتهدين في الأصول والفروع والمسئلة مشكلة والقضية
معضلة ثم الاجتهاد من فروض الكفايات لا من فروض الاعيان حتى اذا اشتغل
بتحصيله أحد في أي عصر سقط الفرض عن الجميع وان قصر أهل عصر عصوا بتركه
وأشرفوا على خطر عظيم فان الاحكام الاجتهادية اذا كانت مرتبة على الاجتهاد
ترتيب المسبب على السبب ولم يوجد السبب كانت الاحكام عاطلة والآراء كلها [illegible]
فلا بد اذا من مجتهد واذا اجتهد المجتهدان وادى اجتهاد كل واحد منهما الى خلاف
ما أدى اليه اجتهاد الآخر فلا يجوز لاحدهما تقليد الآخر وكذلك اذا اجتهد مجتهد
واحد في حادثة وأدى اجتهاده الى جوازها وحظرها ثم حدثت الحادثة بعينها في وقت آخر
فلا يجوز له أن يأخذ باجتهاده الاول اذ يجوز أن يبدو له في الاجتهاد الثاني ما أغفله
في الاول [illegible]
[illegible] ان الماء [illegible] مذهب
أبي حنيفة والنعمان [illegible] مذهب الشافعي لان الحكم بان [illegible]
مذهبه مذهب المستفتي يؤدي الى خلط [illegible] وذلك واذا كان مجتهدان
في بلد [illegible] منهما [illegible] بأحد [illegible] ومن
أصحاب الظاهر مثل داود الاصفهاني وغيره من لم يجوز القياس والاجتهاد في الاحكام
ومنع أن يكون القياس أصلا من الاصول وقال أول من قاس ابليس وظن أن القياس
أمر خارج عن مضمون الكتاب والسنة ولم يدر أنه طلب حكم الشرع [illegible]
[illegible] لان من ضرورة [illegible]
[illegible] الصحابة رضي الله عنهم [illegible]
[illegible]
الى [illegible] ([illegible]) حديث آخر حدثنا
نصير بن الفتح ثنا محمد بن [illegible] ثنا [illegible] محمد بن
[illegible] عن صالح المري عن [illegible] عن أبي سعيد الخدري أو غيره
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ان ابدال امتي لم يدخلوا الجنة بالاعمال ولكن
دخلوها برحمة الله وسخاوة الانفس وسلامة الصدور والرحمة للمسلمين) قال شيخ

فسلموا أبدا لانهم بدل من الانبياء والصديقين والشهداء الذين هم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين السابقين الاولين والانصار فى أن يصرف الله بهم العذاب عن أهل الارض بعصيانهم فان النبى صلى الله عليه وسلم كان امانا فى أمته قال الله تعالى وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم ثم أصحابه من بعده وأهل بيته قال عليه السلام أهل بيتى أمان لامتى وقال عليه السلام أصحابى امنة لامتى اذا ذهب أصحابى أتى أمتى ما يوعدون فلما قبض القحوا لاالى رحمته جعل فيهم فى كل عصر وحين بدلا منهم على حسب ما يليق بأهل ذلك العصر فيدفع بهم السوء عن أهل العصر وهؤلاء لم يدخلوا الجنة بالاعمال يعنى بالحركات الظاهرة فانهم ليسوا باكثر صلاة وصياما وجهادا ونفقة من غيرهم من صالحى المؤمنين ولكن دخلوها بهذه الصفات التى تفردوا بها عن غيرهم فقد يجوز أن يكون فى عصرهم من هو أكثر عملا منهم وقال النبى صلى الله عليه وسلم فى أبى بكر رضى الله عنه انه لم يفضلكم بكثرة صلاة ولا صيام ولكن بشئ وقر فى صدره وقوله بسخاوة الانفس أى بسخاوتها بفوات ما دون الله وسلامة الصدر ورمى السكون الى غير الله وقال تعالى الامن أتى الله بقلب سليم قيل سليم عما دون الله والرحمة للمسلمين الشفقة على خلق الله فى تحمل اثقالهم وتخفيف مؤنهم عندهم من معانى الاخبار للشيخ الامام السالك المحقق العارف الصوفى أبى بكر بن اسحق الكلاباذى خصه الله بالرحمة والرضوان واسكنه بحبوحة الجنان (مسئلة) قال بعض الله عنه فى معنى قوله صلى الله عليه وسلم من مات قامت قيامته ليس المحقق ما هو المراد بالقيامة المطلقة بل هى قيامة خاصة ذكرت تفصيلها فى اول كتاب الصبر من الاحياء والقيامة المطلقة ما تم الكافة وذلك له ميعاد عند الله مخفى عن الخلق لسر من الاسرار الله أعلم به والاوقات وان كانت متشابهة لكن يجوز فى العقل اختصاص بعض المواقيت ببعض أنواع الوجود أما على مذهب المتكلمين فصار ذلك على المشيئة كما يحال احداث العالم فى بعض الاوقات على المشيئة مع أن الاوقات متشابهة بالاضافة الى القدرة والى ذات القديم وأما على مذهب الفلاسفة فلا يلزم استحالته أيضا فانهم متفقون على أن مبادى الحوادث حركات الافلاك وان ادوارها مختلفة فلذلك تختلف أحكام القرانات وأحوال السفليات وليس من ضرورة كل دورة أن يفرض عود مثلها وسبق مثلها فذلك خيال ضعيف على مذهبهم بل يجوز أن يحدث دور وشكل لم يسبق له نظير ولا يلحقه نظير ولذلك قد يحدث فى بعض الادوار حيوانات غريبة الشكل لم يعهد مثلها ولا يبعد أن تكون الادوار متناسبة والاشكال الحاصلة من ترتيبها مختلفة فاذا فرضنا القاء حجر فى الماء فحدث فى الماء شكل مستدير فلو ألقينا حجرا مثله عقيبه قبل انقطاع حركة الاول لم يلزم منه أن يكون شكل الماء بعد الحركة الثانية كحركة الاولى لان

[illegible] كما أن الأحوال السابقة الى مستمر ثم كان لشكله حصول في

شكله في المستقبل فتختلف الاشكال مع تساوى الاسباب لامتزاج آثار السابقة

باللاحق فعلى هذا لا يستحيل أن يكون في التقدير الازلى دور يخالف الدور المعهود

يقتضى نظام الوجود والابداع على خلاف النمط المعروف ولا يستحيل أن يكون ذلك

بدء عالم لم يسبق له نظير ولا أن يكون حكمه باقيا الا بمقتضى مثل الدور السابق المنسوخ

فيبقى النمط الحاصل من الابداع مستمرا في جنسه وان كان تتبدل أحوال آحاده فيكون

ميعاد القيامة حصول ذلك الشكل الغريب في الاسباب العالية ويكون ذلك أيضا

كليا جامعا لجميع الارواح فيعم حكمها كافة الارواح فيكون قيامة عامة مخصوصة

بوقت لا تتسع القوة البشرية لمعرفتها اعنى لمعرفة وقتها من آحاد الناس ولا من الانبياء

فان الانبياء أيضا يكشف لهم ما يكشف على قدر احتمالهم وقبولهم فاذا لم يقم برهان

كلامى ولا فلسفى على استحالته وجب التصديق به اذا ما ورد الشرع به نصا لا يتطرق

اليه احتمال فوجب الايمان به (مسئلة) انكار المنكر لاعادة النفس الى الجسد لا مع

ثم التفريق بينهما ثم اعادتهما في القيامة مصيرا الى أن قوام روح بلا بدن غير معقول

انكار باطل فان قيام النفس دون البدن ليس بمشكل بل المشكل تعلقها بالبدن

وانه كيف تعلق وهو ليس بحال حلول الاعراض بالجواهر فانه ليس بعرض بل هو

جوهر قائم بنفسه يعرف ذاته ويعرف خالقه وصفات خالقه وحصول هذه المعارف

لا يحتاج الى شىء من محسوساته وهو في حالة ملابسته للبدن قادر على أن يقدر

نفسه غافلا عن المحسوسات كلها وعن السماء وسائر الاجسام ويكون في تلك الحالة

عارفا بذاته وبحدوث ذاته باستناده الى محدث ذاته ولا يشعر بشىء من محسوساته

معقول على هذا الوجه والتجرد لذكر الله تعالى على الدوام في بداية طريق التصوف

يفضى بالمتصوفة الى هذه الحالة حتى انه يعزب عن ذهنه كل ما سوى الله تعالى

فيعزب عن نفسه ولا يحس بشعوره بشىء من المحسوسات والمعقولات سوى الحق

تعالى ولا يشعر بنفسه ولا بعدم شعوره بنفسه ولا يشعر بشعوره بالحق بل يكون

شاعرا بالحق فقط فان الشعور بالشعور بالحق غفلة عن الحق فالنفس المتجرد لمعرفة

الحق كيف يحتاج الى البدن وقائل مثل هذا كيف لا يستغنى بذاته عن الجسد الذى هو

مركب الحواس ولا يرى الا المحسوسات فمن عقل حقيقة النفس وعلم خواصه

لم يشكل عليه انفصاله عن الجسد وربما أشكل عليه اتصاله الى أن يعرف أنه لا معنى

لسوى تأثر الجسد وتصرفه تحت تصرفه وقدرته تصريفه كما يعلم تحرك الاصابع

بتصريف الارادة مع قطعه بأن الارادة ليست في الاصبع لكن الاصبع مسخرة

لها اذ هي فيها فالنفس وان لم تكن في الجسد فالجسد مسخر لها وهذا التسخير يجوز

أن يحدث ويزول ويعود ولا يستحيل في العقل شىء منه ويكون لعوده وزواله أسباب

[illegible]

فلكية وملكية ونفسية لا تحيط بها القوة البشرية فصلى هذا يجب التصديق بما جاء فيه من التفريق والاعادة (مسئلة) الايمان بالميزان واجب لانه اذا ثبت قيامها النفس بجوهرها عن الجسد فهى بذاتها مهيأة لان ينكشف لها حقائق الامور ولكنها بالجسد كالحجاب لها عن درك حقائق الامور وبعد الموت ينكشف الغطاء عن حقائق الامور ولذلك قال تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فينكشف تأثير أعمالها فى تقريبه من الله تعالى وابعادها ومقادير تلك الآثار وأن بعضها أشد تأثيرا من البعض وفى قدرة الله تعالى أن يحدث شيأ يعرف الخلق به فى لحظة واحدة مقادير الاعمال بالاضافة الى تأثيراتها فى التقريب والابعاد فحد الميزان ما تتميز به الزيادة عن النقصان ومثاله فى العالم المحسوس مختلف فمنه الميزان المعروف للذهب والفضة والقبان للاثقال ومنه الاسطرلاب لحركة الافلاك والاوقات والمسطرة لمقادير الخطوط والعروض لمقادير الشعر وحركات الاصوات فالميزان الحقيقى اذا مثل الحواس مثل بما شاء من هذه الامثلة أو غيرها وحقيقة الميزان وحده موجود فى جميع ذلك وهو ما يعرف به الزيادة من النقصان وصورته تكون موجودة للحس عند التشكيل أو للخيال عند التمثيل والله أعلم بما يقدره من تشكيل حقيقى أو تمثيل خيالى فالقدرة واسعة والتصديق بجميع ذلك واجب

(مسئلة)

الحساب يجب التصديق به لان الحساب عبارة عن جمع متفرقات المقادير وتعريف مبلغها وما من انسان الا وله أعمال متفرقة ضارة ونافعة مقربة ومبعدة لا يعرف قدرها ولا يحصر آحاد متفرقاتها فاذا انحصرت المتفرقات وجمع مبلغها كان حسابا وان كان فى قدرة الله تعالى أن يكشف فى لحظة واحدة للعالمين متفرقات أعمالهم ومبلغ آثارها فهو أسرع الحاسبين قطعا ومعلوم ان فى قدرته ذلك (مسئلة) الصراط حق وما يقال انه مثل الشعر فى الدقة فهو ظلم بل هو ادق من الشعر بل لا مناسبة بين دقته وبين الشعر كالا مناسبة بين الخط الهندسى الفاصل بين الظل والشمس الذى ليس من الظل ولا من الشمس وبين الشعر ودقة الصراط مثل دقة الخط الهندسى الذى لا عرض له أصلا لانه على مثال الصراط المستقيم وهو فى الدقة مثل الخط الهندسى والصراط المستقيم عبارة عن الوسط الحقيقى بين الاخلاق المتضادة كالسخاء بين التبذير والبخل والشجاعة بين التهور والجبن والاقتصاد بين الاسراف والاقتار والتواضع بين الكبر والخساسة والعفة بين الشهوة والجمود اذ الاخلاق المتضادة لها طرفا افراط وتفريط وهما مذمومان وبين الافراط والتفريط وسط هو الصراط المستقيم وهو الغاية فى البعد بين الطرفين وهو المركز كأنه ليس من طرف الزيادة ولا من النقصان كالخط الفاصل بين الظل والشمس

[illegible] من [illegible] ولا من الشمس وهنا يحتاج الى التحقيق وهو ان كمال الآدمي
بمشابهته الملائكة وهم منفكون عن هذه الاوصاف المتضادة وليس في امكان
الانسان الانفكاك عنها بالكلية فكلف بما يشبه الانفكاك وان لم يمكن حقيقة
الانفكاك وهو الوسط فان الفاتر كأنه لا حار ولا بارد والفوري كأنه لا اسود ولا أبيض
فالبخل والتبذير من صفات الانسان والمقتصد السخي كأنه لا بخيل ولا مبذر فالصراط
المستقيم هو الوسط الحق بين الطرفين الذي لا ميل له الى أحد الجانبين وهو ادق
من الشعر فالذي يطلب غاية البعد من الطرفين يكون على الوسط ولنضرب لذلك مثلا
وهو اذا فرضنا حلقة حديدة محماة بالنار وقعت عليها نملة وهي تهرب بطبعها من
الحرارة فلا تموت الا على المركز لانه الوسط الذي هو غاية البعد من المحيط فرضنا تلك
النقطة لا عرض لها فاذا الصراط المستقيم هو الوسط بين الطرفين ولا عرض له فهو
ادق من الشعر فلذلك خرج عن القدرة البشرية الوقوف عليه فوجب على كل شخص
أن يكون واردا على النار ورودا ما بقدر ميله كما قال سبحانه وتعالى وان منكم الا واردها
كان على ربك حتما مقضيا وكذلك قال تعالى ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء
ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل الآية فان العدل بين المرأتين في المحبة والوقوف على
درجة متوسطة لا ميل بها الى احداهما لا يدخل تحت الامكان فاذا فهمت هذا فاعلم
انه اذا كان يوم القيامة مثل لعباده هذا الصراط المستقيم ويطلب كل امرئ
بالاستقامة عليه بمثل ما هو الخط الهندسي الذي لا عرض له فمن استقام في هذا
العالم على الصراط المستقيم مر سويا على ذلك الصراط ولم يمل على أحد الجانبين
لانه في هذا العالم عود نفسه التحفظ عن الميل فصار ذلك وصفا طبيعيا فان العادة
طبيعة خامسة فمر على الصراط المستقيم مستويا فهو الصراط حق قطعا كما ورد به
الشرع (مسئلة) لعلك تقول ان هذه اللذات الحسية والخيالية التي وعدت في الجنة
لا تدرك الا بالقوى الحساسة والمتخيلة وهذه القوى جسمانية ولا يجوز ايداعها
الا في الجسم وكذلك عذاب القبر وعذاب جهنم لا يدرك الا بالقوى الجسمانية واذا
فارقت الروح الجسد وبطلت اجزاؤه واضمحلت القوة الخيالية والحسية فكيف
[illegible] شيء آخر ويدل على الكفار في القبر له تسعة وتسعون تنينا
تلدغه فهذه الصورة اما حسية او خيالية وقد بطل الكل بالموت فكيف السبيل
الى تصديقها فاعلم ان هذا ينكره من نظر الى ظاهر الجسد ويحيل رد النفس الى
الجسد وليس يقوم على استحالته برهان حقيقي ولا يبعد ان يوضع بعض الاجساد
تخييل النفس واحساسها بعد الموت في القبور ثابتة وكل ما ذكره الاوائل [illegible]
في الدلالة على استحالته ليس برهانا محققا والشرع قد ورد به فيجب تصديقه ودليل
انه ليس برهانا عند الفلاسفة ان افضل متأخري الفلاسفة أبا علي بن سينا

قد أثبت ذلك في كتابيه النجاة والشفاء وقال لا يبعد أن يكون بعض الاجسام
السماوية موضوعا لتخيل النفس بعد الموت وحكى ذلك عمن عظمت رتبته عندهم اذ
قال قد قال من لا يجازف من العلماء ان ذلك غير ممتنع وهذه القضية تدل على أنه لا شك
في هذا الاصل وان لم يقم عنده برهان عليه ولو كان محالا لما وصف قائله بانه لا يجازف
بل أي مجازفة تزيد على القول بالمحال وربما تقول قائل أن ذلك انما ذكره على طريق
المساهلة والتقية والا فقد ذكر في مسئلة التناسخ من كتاب النفس استحالة تناسخ
الابدان لنفس واحدة وذلك بعينه دليل ابطال حشر الاجساد فنقول ما ذكره
في استحالة التناسخ أيضا ليس ببرهان محقق فانه قال لو عادت النفس جسدا استعد
للقبول وفاضت اليه نفس من واهب الصور فان المستعد يستحق بذاته قبول الصور
فيؤدي الى أن يفيض اليه نفس ولو تعلقت به النفس المستنسخة لاجتمع نفسان لبدن
واحد وهو محال وهذا الذي ذكره يمكن أن يستعمل في حشر الاجساد لكنه دليل
ضعيف اذ يقال يجوز أن تختلف الاستعدادات ويكون فيها من الاستعدادات
ما يناسب المفارقة الموجودة من قبل حتى لا يختص بتدبيرها ولا يحتاج الى
افاضة نفس جديدة فانه لو استعدت في الارحام نطفتان لقبول النفس في حالة
واحدة وفاضت اليهما نفسان من واهب الصور واختص بكل واحد منهما نفس وليس
اختصاصهما بالحلول فيه فان النفس لا تحل البدن حلول الاعراض لكن
اختصاص النفس باحد الجسدين لمناسبة بينهما في الاوصاف وفي أحد
المستعدين من اختصاص أحد النفسين دون الآخر فاذا جاز هذا التخصيص
في نفسين متماثلين فلم لا يجوز في النفوس المفارقة المناسبة واذا توفر على المستعد
حقه من النفوس المفارقة فلم يفتقر الى نفس جديدة تفيض اليه من واهب الصور
أو لا تفيض وتقرير هذا الكلام وبسطه لست أخوض فيه وانما المقصود بيان أن من
أنكر الحشر الجسماني لا برهان معه واذا لم يكن عليه برهان عقلي غير الادراكات
الحسية والخيالية بعد الموت والقبر والقيامة يجب التصديق به فان قال قائل نحن
نراه في القبر لا حس ولا حركة به قلت وقد نرى صاحب السكتة كذلك والادراك
يجوز أن يقوم بجزء صغير يكاد لا يتجزأ ولو من بالحس الميت ولا اعتماد فيه على عدم
المشاهدة لحركته (من الرسالة الموسومة) بالنفخ والتسوية للامام الهمام أبي حامد
الغزالي رحمه الله وقدس سره ونور ضريحه (فصل) اللذات المحسوسة الموعودة
في الجنان من أكل وشرب ونكاح يجب التصديق بها لامكانها وهي حسية وخيالية
وعقلية أما الحسي فبعد رد الروح الى البدن كما ذكرناه واما الكلام في أن بعض هذه
اللذات مما لا يرغب فيها مثل اللبن والاستبرق والطلح المنضود والسدر المخضود وهذا
مما خوطب به جماعة يعظم ذلك في أعينهم ويشتهونه غاية الشهوة وفي كل صنف

وكل اقليم مطاعم ومشارب وملابس تختص بقوم دون قوم ولكل واحد في الجنة
ما يشتهيه كما قال عز وجل (ولكم فيها ما تشتهي أنفسكم ولكم فيها ما تدعون)
وربما يعظم الله تعالى في الآخرة شهوة لا تكون تلك الشهوة معظمة في دار الدنيا
كالنظر الى ذات الله تعالى فان الرغبة والشهوة الصادقة فيها في الآخرة دون الدنيا
واما الخيالي فلذته كما في النوم الا أنه مستحقر لانقطاعه عن قريب فلو كان دائمة
لم يدرك فرق بين الخيالي والحسي لان التذاذ الانسان بالصور من حيث انطباعها
في الخيال والحس لا من حيث وجودها في الخارج فلو وجد من خارج ولم يوجد
في حسه بالانطباع فلا لذة ولو بقي المنطبع في الحس وعدم الخارج لدامت اللذة
وللقوة المتخيلة قدرة على اختراع الصور في هذا العالم الا ان صورها المخترعة متخيلة
وليست محسوسة ولا منطبعة في القوة الباصرة ولذلك لو اخترع صورة جميلة في غاية
الجمال وتوهم حضورها ومشاهدتها لم تعظم لذته لانه لا يصير مبصرا كما في النوم
فلو كانت له قوة على تصويرها في القوة المتخيلة لعظمت لذته ونزلت منزلة
الصورة الموجودة من خارج ولا يفارق الآخرة الدنيا في هذا المعنى الا من حيث كمال
القدرة على تصوير الصورة في القوة الباصرة فكل ما يشتهيه يحضر عنده في الحال
فتكون شهوته سبب تخيله وتخيله سبب ابصاره أي سبب انطباعه في القوة
الباصرة فلا يخطر بباله شيء يميل اليه الا ويوجد في الحال [illegible] موجود بحيث
يراه واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم في الجنة سوق تباع فيه الصور
والسوق عبارة عن اللطف الالهي الذي هو منبع القدرة على اختراع الصورة بحسب
المشيئة وانطباع القوة الباصرة به انطباعا ثابتا بدوام المشيئة لا انطباعا هو معرض
للزوال من غير اختيار كما في النوم في هذا العالم فهذه القدرة أوسع وأكمل من القدرة
على الايجاد خارج الحس لان الموجود خارج الحس لا يوجد في مكانين واذا صار
مشغولا باجتماع واحد ومشاهدته ربما صار مشغولا به محجوبا عن غيره واما
هذا فمنبع السعادة لا ضيق فيه ولا منع حتى لو اشتهى مشاهدة النبي صلى الله عليه
وسلم مثلا ألف شخص في ألف مكان في حالة واحدة لشاهدوه [illegible] كما خطر ببالهم
في أماكنهم مختلفة [illegible] فاضل عن شخص النبي صلى الله عليه وسلم
الموجود [illegible] يكون [illegible] مرآة [illegible] على ما هو
أوسع وأتم [illegible] في الوجود [illegible]
الثالث هو الوجود العقلي [illegible] أشياء فهذه اللذة العقلية
التي ليست بمحسوسة [illegible] في أنواع كثيرة [illegible]
كالحسيات فتكون الحسيات [illegible] كل واحد [illegible]
في [illegible] فانه لو رأى [illegible] الخضرة والماء

الجاري والوجه الحسن والانهار المفرطة باللبن والعسل والخمر والاشجار المزينة
بالجواهر واليواقيت واللآلئ والقصور المبنية من الذهب والفضة والاسرّة المرصعة
لكان المعبر لا يحصله على نوع واحد بل يحمل كل واحد على نوع آخر من السرور
وقرة العين يرجع بعضه الى سرور العلم وكشف المعلومات وبعضه الى سرور نفاذ
الامر وبعضه الى قهر الاعداء وبعضه الى مشاهدة الاصدقاء وان شمل الجميع اسم اللذة
والسرور فهي مختلفة المراتب مختلفة الذوق لكل واحد مذاق يفارق الآخر وكذلك
اللذات العقلية ينبغي أن تفهم كذلك وان كانت مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر فجميع هذه الاقسام ممكنة فيجوز أن يجمع بين الكل ويجوز أن يكون
نصيب كل واحد بقدره واستعداده فالمشغوف بالتقليد والجمود على الصور الذي
لم ينفتح له طريق الحقائق يمثل له الصورة فالعارفون المستبصرون بعالم الصورة واللذات
المحسوسة ينفتح لهم من لطائف السرور واللذات العقلية ما يليق بهم ويرتقي شرههم
وشهوتهم اذ حد الجنة أن فيها لكل امرئ ما يشتهيه فاذا اختلفت الشهوات
لم يبعد ان تختلف العطيات واللذات والقدرة والسعة والطاقة البشرية عن الاحاطة
بعجائب القدرة قاصرة والرحمة الالهية ألقت بواسطة النبوة الى كافة الخلق القدر
الذي احتملته أفهامهم فيجب التصديق بما فهموه والاقرار بما وراء منتهى الفهم من
أمور تليق بالكرم الالهي ولا تدرك بالفهم البشري وانما تدرك في مقعد صدق
عند مليك مقتدر الى هاهنا من الرسالة الموسومة بالمضنون بها عن غير اهلها للامام الهمام
أبي حامد الغزالي رحمه الله وقدس روحه (در بيان آنكه اوليا چند اصناف اند)
بايد دانست كه ارباب ولايت چند اصناف اند چنانكه عبد الله بن مسعود روايت
كند كه حضرت مصطفى صلى الله عليه وسلم فرمود (ان لله ثلثمائة قلوبهم على قلب
آدم عليه السلام وله أربعون قلوبهم على قلب موسى عليه السلام وله سبعة قلوبهم
على قلب ابراهيم عليه السلام وله خمسة قلوبهم على قلب جبريل عليه السلام وله ثلاثة
قلوبهم على قلب ميكائيل عليه السلام وله واحد قلبه على قلب اسرافيل عليه السلام
كلما مات الواحد أبدل الله مكانه من الثلاثة وكلما مات من الثلاثة واحد أبدل الله مكانه
من الخمسة وكلما مات واحد من الخمسة أبدل الله مكانه من السبعة وكلما مات واحد من
السبعة أبدل الله مكانه من الاربعين وكلما مات واحد من الاربعين أبدل الله مكانه من
الثلثمائة وكلما مات واحد من الثلثمائة أبدل الله مكانه من العامة بهم يرفع البلاء عن
هذه الامة ● ومراد ازين كه فلان بر قلب فلان است آنست كه فيض حق بر هردو از يك
جنس است وهمچنين فلان بر قدم فلان است بعضي نقل كرده كه شيخ محيي الدين گويد كه
افراد جمعي اند كه قطب در ايشان تصرف ندارد وعدد ايشان طاق باشد وقطب نه
او را غوث نيز گويند شخص است كه محل نظر حق تعالى است واو را عبد الله

بکر شد و بر سبیل ندرة خلافت باید مثل خلفاء اربعه و امام حسن و معاویة بن یزید
و عمر بن عبد العزیز و متوکل و او بر قلب اسرافیل است و امامان دو شخص اند یکی بر یمین
غوث و نظر او بعالم ملکوت است و او را عبد الرب گویند و یکی بر یسار غوث و نظر او بعالم
ملک است و او را عبد الملک گویند و افضل است از عبد الرب و اوتاد چهار شخص اند
در چهار رکن عالم یکی را که در مشرق است عبد الحی گویند و یکی را که در مغرب است
عبد العلیم و یکی را که در شمال است عبد المرید و یکی را که در جنوب است عبد
القادر و ابدال هفت شخص اند و خلافت که ایشان و قطب و امامان با اوتاد باشد
و وجه تسمیه آنست که چون یکی از ایشان بمیرد یکی از چهل تن بدل او شود
و تتمیم چهل تن یکی از سیصد تن است و تتمیم سیصد یکی از صلحا یا آنست که چون ایشان
از مقامی بیرون آیند میتوانند که جسدی بصورت خود بگذارند و مقرر است که
ایشان در هر دوازده روز و [illegible] ماه در یک جهت اند از جهت عالم و رای [illegible]
این جهت که در روز حاجت دار باشند دائرة ترتیب داده اند موسومه بدائرة رجال
الغیب که معروف و مشهور است و نجبا هشت شخص اند که مشغولند بحمل اثقال
خلایق و نقباء دوازده شخص اند که مطلع اند بر اسرار نفوس و بدلا هم دوازده
شخص اند و وجه تسمیه آنست که چون یکی از ایشان بمیرد باقی قائم مقام بجز عدد ایشان
غیر ابدال و نقباء [illegible] چهل شخص که در [illegible] تعالی عطا در ایشان
می شود چنانچه قادر بر [illegible] میشوند و روز بروز بنقل کم میشود و [illegible]
زوال می یابد بعضی گویند که [illegible] و مباح اند و ملامتیه [illegible] حال
خود از مردم پوشیده دارند بگذار که مردم ایشان را بولایت شناسد و بیان اصل
طائفه اند از شرح جام گیتی عالم بن احمد جلی تفصیل اقسام اولیاء و عدد [illegible]
ایشان و مشرب و مذاق هر یک این طائفه کرام در باب هفتاد و سیوم در فتوحات
مذکور است اگر خواهی مراجعت بفتوحات باید کرد (فی الرؤیا والوحی
والالهامات والمعجزات والکرامات علی رأی الحکماء) واعلم ان النفس لها قوة
تنتزع منها صور المحسوسات لا [illegible] يحكم على هذه [illegible] يسمى [illegible]
قوة يجتمع فيها [illegible] المحسوسات لاتصال هذا [illegible]
والمحكوم [illegible] وتسمى هذه القوة بالحس المشترك [illegible]
بطريقين أحدهما أن الحواس الظاهرة التي هي السمع والبصر والشم والذوق
واللمس تأخذ صورة المحسوسات وتؤديها الى الحس المشترك وثانيهما أن للدماغ
قوة متخيلة من شأنها تركيب الصور وتفصيلها وهي التي تركب رأسا على بدن
انسان حتى تحصل صورة انسان ذي رأسين وتفصل رأس الانسان عن بدنه حتى
يحصل صورة انسان عديم الرأس وهذه [illegible] من الصور [illegible]

الى

على الحس المشترك تصير مشاهدة بحسب مشاهدة الصور الخارجية لان الصور التى فى الخارج لم تكن مشاهدة لكونها خارجية بل لكونها منطبعة فى الحس المشترك فتلك الصور التى ركبتها اذا وردت على الحس المشترك صارت مشاهدة واذا ثبت هذا فنقول ان الصور التى يراها النائمون اما أن تكون موجودة فى الخارج أولا والاول باطل والا لرآها كل من كان سليم الحس وحينئذ برهان دل على أنها من تركيب القوة المتخيلة وهذه القوة لو خليت وطبعها لصدر هذا الفعل دائما وانما لا يصدر منها هذا الفعل دائما لامرين أحدهما اشتغال الحس المشترك بالصور الواردة عليه من خارج والثانى تسلط النفس الناطقة عليها بالضبط فاذا زال المانعان أو احدهما صدر منها هذا الفعل والمانع الاول يزول بالنوم فان الحواس اذا تعطلت بالنوم بقى الحس المشترك خاليا عن الصور الواردة عليه من خارج والمانع الثانى يزول بالمرض فان النفس فى حالة المرض تكون مشغولة بجهته فتتسلط المتخيلة على تركيب الصور وتنطبع تلك الصور فى الحس المشترك فتصير مشاهدة (والمنامات) منها ما يكون كاذبا ومنها ما يكون صادقا أما الكاذبة فسببها امور أحدها أن فى الدماغ قوة تحفظ فيها صور المحسوسات بعد الغيبوبة ويقال لها الخيال فاذا أدرك الحس المشترك صور المحسوسات وبقيت فى الخيال فعند النوم ترد على الحس المشترك فتصير مشاهدة وثانيها أن المتخيلة اذا ألفت صورة انطبعت فى الخيال فعند النوم ترد على الحس المشترك فتصير مشاهدة وثالثها أن مزاج الدماغ اذا تغير لزم تغير افعال القوة المتخيلة بحسب تلك التغيرات فمن مال مزاجه الى الحرارة يرى النيران ومن مال مزاجه الى السوداء يرى صورا اسودا هائلة وعلى هذا القياس وأما الصادقة فسببها أن النفس الناطقة من شأنها الاتصال بالعقول المجردة والنفوس السماوية اتصالا عقليا وانما يمنعها عن ذلك استغراقها فى تدبير البدن فاذا حصل لها أدنى فراغ من ذلك اتصلت بطبعها بالمجردات التى ارتسمت فيها صور الجزئيات على نحو كلى فينطبع فيها من الصور الحاصلة لها ما يناسب تلك النفس من أحوالها وأحوال ما يقرب منها ثم ان المتخيلة التى من شأنها المحاكاة تحاكى تلك المعانى الكلية المنطبعة فى النفس بصور جزئية ثم تنطبع تلك الصور فى الحس المشترك فتصير مشاهدة (وأما الوحى والالهام) فالنفس الناطقة اذا كانت قوية بحيث لم يكن اشتغالها بالبدن مانعا من الاتصال بالمبادى القدسية وكانت المتخيلة قوية بحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة اتصلت حالة اليقظة بالعقول المجردة والنفوس السماوية وحصل لها ادراك المغيبات على وجه كلى ثم المتخيلة تحاكيها بصورة جزئية مناسبة لها وتنزل الى الحس المشترك فتصير مشاهدة محسوسة وقد يعرض لبعضهم أن يسمع كلاما منظوما أو يشاهد منظرا بهيا يخاطبه

قال الامام العلامة محمد بن سعيد الشهير بالبوصيري نور الله مرقده وفي أعلى غرف
الجنان أرقده ان بعض النصارى انتصر لدينه وانتزع من البسملة الشريفة دليلا
على تقوية اعتقاده في المسيح عليه السلام وصحة يقينه فقلب حروفها وذكر معروفها
وفرق مألوفها وقدم فيها وأخر وفكر وقدر فقتل كيف قدر ثم عبس وبسر ثم أدبر
واستكبر فقال قد انتظم من البسملة المسيح ابن الله المعبر فقلت له حيث ركبت
البسملة ما ركبته وجوزت منها أحكاما ركبتها فقد صيرت أهل الاخيار
على الاشرار ولتفضل أصحاب الجنة على أصحاب النار قلت له اذا أسقطت الا ان سالها
انما الله رب للمسيح واسم الحق لا الهها المسيح رب مارح منه واسم المطلب سل
ابن مريم أحل له الحرام لا المسيح ابن الله محرر لا من حجة لمقام أنباء المعجزة ومن
من سلم أناب الى الله الله نبي مسلم حرم الراح الظلم ومن رأس ماله تبعة الايمان
فان قلت انه رسول صدقتك وقالت ابل ارسل الرحمة من لحم وايل من أسماء
الله تعالى بلسان كتبهم وترجمة لحم بيت لحم الذي ولد فيه المسيح الى غير ذلك مما يدل
على ابطال مذهب النصارى ثم انظر الى البسملة قد فسرت نفس وراء حلها غير له
ولبونا ومن دون طلها سبولا رغبونا ولا تعجبن أعجب كل الكلمات الواردة مصمت
على منوالها وقابلت الواحدة بعشر أمثالها لا أتيتك بغنية وفيه وبعضه
ما يعطل عن الاجابة ويعجبك مثله ثم هذه البسملة مستقر له لزوم ونصوص
ومستودع لجوهر سرها المكنون ثم ترى ان البسملة صححتها لأن عددها
سبعمائة وستة وثمانون فوافق جملتها ان مثل عيسى كمثل آدم ليس فيه من شرك حساب
الالف التي بعد لام الجلالة ولا أشرك بربي أحدا يهدي الله لنوره من يشاء باسقاط
الف الجلالة فقد أبانت البسملة بما تضمنته خيرا كثيرا ... علم تسلم عليه صبرا
انتهى ملخصا من تعريفات أبي البقاء الكفوي في تعريف ... المشهور ان أفعال الله
تعالى ليست معللة بالأغراض عند الأشاعرة خلافا للمعتزلة وقال الامام المحقق
الحسن في تلخيص الأدلة لا يقال انه تعالى فعل ذلك لعلة تعالى الله عما يقول الظالمون
علوا كبيرا بل يقال انه فعل ذلك لحكمة ولا تكون الحكمة علة ولو كان عندهم كان
جائزا ولم يكن سببا ان الحكمة لكنه قال المولى صدر الشريعة مذهب انه تعالى
معللة بمصالح العباد ... لا بطريق الوجوب ...
يحق قول من قال انها غير معللة فان بعثة الأنبياء ... وظهور المعجزات
ينكر التعليل فقد أنكر النبوة وقال في شرح المقاصد و ... تعليل بعض الأفعال
سيما شرعية الأحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والنصوص شاهدة
على ذلك ولذا كان القياس حجة وأما تعميم ذلك بأن لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض
فمحل بحث أقول كل فعل من أفعاله مشتمل على حكمة ومصلحة مترتبة عليه في علمه

تعالى فالفرق بين فعل دون فعل غير ظاهر (من مجموعة الجنيد) وبعضى گويند ابليس قوت واهمه است ومراد ازین که ملائکه سجدهٔ آدم علیه السلام کردند وابلیس نکرد آنست که جمیع قوی منقاد نفس ناطقه اند مگر وهم که معارض اوست وشیخ محی الدین درنص الیاسی گوید الوهم هو السلطان الأعظم فی هذه الصورة الكاملة الانسانية وبه جاءت الشرائع المنزلة فشبهت ونزهت شبهت فى التنزيه بالوهم ونزهت فى التشبيه بالعقل ازشرح دیوان علی کرم الله وجهه للقاضی میرحسین المیبدی (فتح صوفیه گویند ولایت درلغت قربست ودرعرف تخلق باخلاق الهی وفنا بعد البقاء وصحو بعد المحو ونبوت ظاهرست وولایت باطن ومأخذ نبوت نبی ولایت اوست ومأخذ ولایت ولی نبوت نبیست ورسول اکمل از نبیست ونبی اکمل از ولیست امانبوت رسول اکمل از رسالت اوست وولایت نبی افضل از نبوت اوست چه ولایت جهت حقیت است ونبوت جهت ملکیت ورسالت جهت بشریت وفقها گویند هرکه گوید ولی افضل از نبیست کافرست ونهایت عقل بدایت ولایتست ونسبت عقل را بدینهی ونظری هست درطور ولایت مثل ان واقعست ونهایت ولایت بدایت نبوتست ماعشا به جنینیم وولی بمثابهٔ طفل ونبی بمثابهٔ بالغ تا یکبار دیگر متولد نشویم وازمشیمهٔ طبیعت بیرون نمرویم بفضاء عالم ملکوت نمیتوان رسیدچه قال عیسی علیه السلام لن یلج ملکوت السموات من لم یولد مرتین ه خواجه محمد بن علی حکیم ترمذی وشیخ سعدالدین حموی گفته اند نهایة الانبیاء بدایة الاولیاء یعنی بدایت ولایت ولی متابعت ومطاوعت شرایعست که نهایت ازنبیست ونبوت وولایت بلکه جمیع مقامات غیرکسبی است ومقتضی فیض اقدست وظهور آن بتدریج بحصول شرائط ووسائط محجوب را در وهم می اندازد وپندارد که کسبی است (وفرق میانهٔ وحی والهام) آنست که الهام بی واسطهٔ فرشته است ووحی بواسطهٔ اوست ولهذا احادیث قدسیه راباوجود آنکه کلام الله اند وحی وقرآن نمیخوانند ووحی کشف صوریست متضمن کشف معنوی صرفست والهام کشف معنوی صرفست ووحی خاصیت نبی است والهام خاصیت ولی ووحی مشروط بتبلیغست والهام نه واولیاء چهار قسمند سالک محض ومجذوب محض وسالک مجذوب که سلوک او برجذبه مقدمست ومجذوب سالک که جذبهٔ او برسلوک مقدمست جذبة من جذبات الحق توازی عمل الثقلین نه هرکه کمر سلوک بر میان بندد بمقام ولایت رسد ونه هرکه قدم درین بادیه نهد زلال وصال چشد

خلیلی قطاع الفیافی الی الحمی * کثیر وأمّا الواصلون قلیل

أترجو وصالا من سلیمی ولم تجد * بنفس متی نال الوصال بخیل

چنانچه تن را غذا وصحت ومرض هست روح را هم هست وچنانچه هرمرض

جسمانی را سببی و دوائی خاص است که غیر طبیب حاذق دقایق آن نداند هر مرض
روحانی هم سببی و دوائی خاص دارد که غیر انبیا و اولیا حقایق آن ندانند اگر کسی را
سودا غالب باشد و به معالجه صفرا و به مشغول شود هلاک گردد و همچنین هر مرض
روحانی علاجی دارد که از آن تجاوز نتوان کرد از مصطفی صلی الله علیه وسلم تفسیر
(وبدا لهم من الله ما لم یکونوا یحتسبون) پرسیدند فرمود که هی اعمال حسبوها
حسنات فوجدوها فی کفة السیئات و پس چاره نیست از صحبت ولی واصل در صحبت
مرشد کامل من مات ولم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة و چنانچه نبض و قاروره
دلالات بر احوال بدن دارند واقعه دلالت بر احوال نفس دارد و لهذا سالکان
وقعات خود را بر شیخ عرض کنند و شیخ ترقی و تنزل نفس معلوم میکند و بر طبق
آن تعیین ذکر و تغییرات فرماید (فتح ولایت) چهار قسم است اول ولایتی که باطن
نبوت مطلقه است ثانی ولایت مقیده محمدیه ثالث ولایت مطلقه محمدیه و آن
در محمد صلی الله علیه وسلم مشکات اقتباس ولایت انبیاست و در دیگر انبیا مشکات
اقتباس اولیاست رابع ولایت عامه مطلقه که مخصوص بنبوت نیست و هر یکرا
خاتمیست و خاتم قسم اول حضرت امیر المؤمنین علیست رضی الله عنه ولهذا فرموده
است اگر اهل کتب اربعه جمع شوند حکم کنم هر یک را ایشان بکتاب او * وخاتم
ولایت مقیده محمدیه بزعم شیخ محیی الدین محمد بن علی بن محمد بن احمد بن [illegible] الحاتمی
الطائی الاندلسی و اتباع او [illegible] مؤیدالدین در شرح فصوص گوید
شیخ در اول عمر در اشبیلیه از بلاد اندلس بود. اول [illegible] تمام
خورد و در اول [illegible] مامور شد به بیرون آمدن و به مرشد با [illegible] ولایت محمدیه است
و هم در شرح فصوص گوید من دلائل حقیقة ما [illegible] الیه کتب فی مثل الوضع
الذی کان لنبینا صلی الله علیه وسلم علامة مثل زر الحجلة ناتئة و تتغیر بسم [illegible]
الجملة اشارة الی ان ختمیة النبوة ظاهرة و فعلیة و ختمیة الولایة باطنة [illegible]
و شیخ در فتوحات میفرماید (شعر)

انا ختم الولایة دون شک * بورث الهاشمی مع المسیح

بامام علامه محمد بن علی الترمذی الحکیم صاحب نو[illegible]
اهل گشته [illegible] سؤال [illegible] جواب [illegible] ختم
الاولیاء بیرون [illegible] در فتوحات [illegible]
[illegible] مردم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] از شرح دیوان علی رضی الله عنه [illegible]

الجندي شارح هداية الحكمة رحمة الله عليه (عقيدة) في تحقيق معنى الولاية وختمها اعلم أن المناصب كالنبوة والرسالة والولاية والخلافة والقطبية والغوثية وغيرها كلها ثابتة في الحقيقة المحمدية فقد يطلق على روحه صلى الله عليه وسلم أولا بالاجمال ثم تفصيلا في طينته العنصرية قد اتفقوا على أن كل اسم من أسمائه تعالى يقتضي حقيقته في العلم وتسمى عينا ثابتة وفي العين يسمى بالوجود العيني فلكل اسم له مظهر وقد اتفقوا على أن محمدا صلى الله عليه وسلم مظهر اسم الله الجامع فيكون جهة الربوبية للعالم كله وله ظاهر وباطن فهو بمقتضى اسم الظاهر يربي ظاهر العالم وبمقتضى اسم الباطن يربي باطنه فله التربية الكاملة ولذلك قال خصصت بفاتحة الكتاب لانها المصدرة بقوله الحمد لله رب العالمين فهو مجمع البحرين وله الخلافة والقطبية والنبوة والرسالة والولاية التامات من الله تعالى وهذه عناية منه تعالى ليكون برزخا بينه وبين الخلائق ولما كان ينبغي أن تدوم هذه العناية وتتم في كل زمان حسبه أظهر من النور المحمدي صور الانبياء عليهم السلام لتظهر الشرائع في كل عصر حسبه على ما هو مقتضى الحكمة البالغة فالخليفة واحد بالنظر الى جهة وحدة المصدر متعدد بالنظر الى صور الكثرة واليه أشار بقوله والمناصب كلها اصالة وبالذات لمحمد صلى الله عليه وسلم وبالفرعية والتبع لغيره من الانبياء والرسل والاولياء وهو نبي وآدم بين الماء والطين لان روحه صلى الله عليه وسلم أول المخلوقات وأرواح غيره مخلوقة من روحه فكان نبيا بين الارواح ونبوة غيره لم تتحقق الاحين بعث فنبوة غيره مظهر من مظاهر نبوته صلى الله عليه وسلم ولما كان حال الولاية كحال النبوة في أن ثبوتها اصالة له صلى الله عليه وسلم وبالتبعية لغيره قال وكذا الولاية وهو صلى الله عليه وسلم ولي وآدم بين الماء والطين وعلى هذا جميع المناصب ثم لما اشتهر الاشكال فيما بين المشتغلين بمطالعة الفتوحات حيث ذكر ختم الولاية في مقام على عيسى عليه السلام وفي مقام على محمد المهدي رضي الله عنه وفي مقام على نفسه وفي المعنى الواحد لا يمكن تعدد الختم وما فصل الولاية حتى يتميز الختم ويظهر وجه التعدد أراد الشيخ المحقق قدس سره رفعه ببيان أصناف الولاية أولا ثم اعطى كلاحظه ثانيا واليه أشار بقوله ثم اعلم أن الولاية عبارة عن الجهة الباطنية مع الحق تعالى وهي أن الولاية قسمان قسم هي ولاية وجودية شاملة لجميع الموجودات اذ لكل موجود نسبة مع حضرة الوجود المطلق ففي هذه الولاية يدخل أبضا وليّ والهذا قال لما قال الله تعالى ورحمتي اى الرحمة الوجودية وسعت كل شيء أى اشيء واليه أشار بعد قوله تعالى ولكل وجهة هو موليها فقوله فالله ولي لكل والكل ولي الله وهذه الولاية لاتنقطع أبدا اذ الموجود ابدي ونسبة الوجود لاتنفك عنه وقسم آخر من الولاية وهو منصب من المناصب أي

اما الاختصاص بموجود دون موجود وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهي أي
الولاية المنصبية أربعة أنواع ولاية عامة شاملة لكل من قال لا اله الا الله محمد
رسول الله وهي باطن هذا القول وهو الخلوص الى المعبود الواحد متوسلا
في قبوله بمحمد صلى الله عليه وسلم وولاية ثابتة لذاته صلى الله عليه وسلم من حيث
ذاته أي حقيقته المحمدية من جهة القابلية المحضة بحيث ينفي عن القابلية بعينها
ويبقى بحقانيته بحيث لا يسعه فيه تعين من التعينات واليه أشار بقوله لي مع الله
وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وهو صلى الله عليه وسلم من افراد
المرسل فقد دخل نفسه أيضا تحت عموم ولا نبي مرسل واذا انتفى الغير ما بقي
الا الحق فان قيل ضمير المتكلم في لا يسعني يقتضي بقاءها أقول المسئلة لا تقتضيه
سيما اذا اشتملت على نفي نفسه اذ نفيها مع بقائها ممتنع فافهم وهي بطن حقيقته
المحمدية وهي الاحدية والجمع الذاتي كما مر وولاية هي باطن النبوة من حيث هي
أي تبليغ الاحكام الشرعية واظهارها فانه المقصود من البعث المخصوص وحصوله
لا يتوقف على ظاهر النبوة ولهذا صح ختمه على المهدي رضي الله عنه ثانيا
وولاية هي باطن الرسالة من حيث هو رسول ختم منصب من هذه المناصب عبارة
عن [illegible] في [illegible] بحيث لا [illegible] بعده [illegible] فانه [illegible]
المتابعة [illegible] ورسالة على
نبينا صلى الله عليه وسلم [illegible] أن ظهر [illegible] تعالى ولاية
الذاتية فختمها وان ظهرت [illegible] ظهورها في الشيخ [illegible] ابن عربي
قدس سره حيث ختمت كلمة الوحدة الوجودية به بلا قصر في البيان الحق نعم
ظهورها دائم في الاولياء المتوسلين بقطب العالم ولا يلزم من هذا انحصارها على
من عداه بل ربما يكون عدم اقتسامها في الاولياء الكاملين بسبب غلبة نسبة الولاية
النبوية على الذاتية بحيث تستتر تحت نسبها وهذا من المواهب وكمالات
القرب مع حضرة النبي صلى الله عليه وسلم وكل [illegible]
أحد من أوليائه [illegible] اليه بقوله ولما [illegible] المنصب [illegible]
صلى الله عليه وسلم [illegible]
المذكورة [illegible] والرسالة [illegible] صلى الله عليه وسلم لم يبق من المنصب
ما بقي ما أراد الله أن يحلي [illegible] من المناصب [illegible]
منصب [illegible] على [illegible]
الصلاة والسلام [illegible] تعالى [illegible] في الارض [illegible]
[illegible] في تقديم [illegible] المناصب [illegible]
الرسالة [illegible] الله تعالى [illegible] عليه الصلاة والسلام بقوله [illegible]

ب

أى رسولا فينبغى أن يكون ختمهما تلو ختم الرسالة ومنصب الامامة ختم على أولاده رضى الله تعالى عنه بمعنى أن كمال ظهور الامامة تحقق فى أولاده بحيث لا يظهر مثله فى غيرهم وهذا لا يتأتى عن غيرهم ثم ختم الولاية الذاتية أى كمال افشاء الوحدة الوجودية على الشيخ محيى الدين بن العربى رحمه الله ثم يختم ولاية النبوة على المهدى الموعود قرب زمانه ان تم الاقتضاء له ثم يختم ولاية الرسالة على عيسى عليه السلام ثم يختم الولاية على خاتم الاولاد ويكون مولده فى الصين ويسرى العقم فى الرجال والنساء فاذا قبضه الله ومؤمنى زمانه بقى من بقى مثل البهائم لا يحلون حلالا ولا يحرمون حراما يتصرفون بحكم الطبيعة شهوة مجردة عن العقل والشرع فعليهم تقوم الساعة وباقى المناصب التى لم يختمها يفضل من يشاء من عباده والله أعلم بالمناصب التى يختم بها وبمواضع الختم وقوابله من شرح عقائد فيروزا الصوفى الاكبرابادى (الحقيقة المحمدية) هى الذات مع التعين الاول فله الاسماء الحسنى كلها وهو الاسم الاعظم من التعريفات للسيد الشريف (عقيدة) انه تعالى فى حد أحديته كان منزها عن جميع الشؤن حتى الكمون والبروز فرقع نظره بذاته على ذاته بعلم ذاته لذاته فاذا هى قابلية مطلقة للوجوب وصفاته والامكان ومتعلقاته وهى الحقيقة المحمدية المسماة بالوحدة والبرزخ الجامع فاذا وجبت كانت الوهية فعلية وتسمى أحدية أيضا اما اجمالا بذاته وعليها يطلق لفظ الله واما تفصيلا بصفاته القديمة المناسبة لتلك المرتبة الكريمة وهى المدعوة بمرتبة الصفات واذا أمكنت باقتضاء حضرة الوجوب اجمالا وتفصيلا لا لظلالها ومظاهرها كانت خلقا مستقلا اجمالا وتفصيلا ويطلق عليها الواحدية كما تطلق على جميع ما بعد الوحدة فقد تحقق عند العارفين المحققين المتحققين بالحق فى جميع المراتب أن المطلق وهو لا بشرط شئ فوق المراتب ست مراتب الاولى الاحدية البحت التى لا اسم ثمة ولا رسم وهى بشرط لا شئ والثانية مرتبة القابلية المطلقة عن تخصيص الوجوب والامكان وتسمى حدا فاصلا لكونها واسطة بين القابل والمقبول وبرزخا أكبر وحقيقة محمدية بالنظر الى الصورة المحمدية صلى الله عليه وسلم والثالثة مرتبة الوجوب وهى المقدسة عن شوائب النقص وآثار الامكان وتسمى الوهية وعليها يطلق لفظ الله جل عن أن يشاركه غيره فيه الرابعة مرتبة الاسماء الحسنى والصفات العليا على التفصيل وتسمى الجبروت والخامسة مرتبة الامكان وهى المحتاجة الى الواجب تقدس فى وجودها والسادسة مرتبة الكائنات تفصيلا الى الجوهر مفصلا الى اقسامه والعرض كذلك والعارف الكامل هو المرتب لهذه المراتب ولا ينظر فيها الا واحدا وهو لا بشرط فالمرايا متعددة غير محصورة والمرئى واحد فلو جعل المرآة مرتبة مقصودة بالرؤية صارت حجابا عنه فانظر اليه واليه الاياب سبحانه

من فعل فسماه حقا وانفعل فسماه خلقا وبل من ألطف ذاته فدعاه ربا واستكشف نفسه فدعاه عبدا واذا عرفت الحقيقة فقل في الكون ما شئت واسكت واسكن في الحيرة ان لم تشأ فهو هو وهو هو وانتم أينما كنتم (من عقائد الصوفية) اعلم أن مسئلة وحدة الوجود طريق فهمها بدون كمال الفضل والفتح الالهي مسدود حتى انه على أكثر المتقدمين والمتأخرين تصورها فضلا عن التصديق بحقيقتها مع أن تصورها غير مستلزم لتصديقها فاعلم بالله ومن الله أن حقيقة كل شيء ما به هو هو وبه عرفان أن الحقيقة حقيقة له ان فرض عدمها مع تقرره يكون مع الانظرا الى نفسه والخارج الذهن وان كان بينا يمكن فرض رفعه نظرا الى مرتبة الزوم نفسه وان كان المفروض مع الانظر الى كونه لازما فتفطن أن الوجود المطلق لا بمعنى الكون المصدري ولا بمعنى مبدء الاثر الخارجي بل بمعنى الثابت الامر مطلقا عن مادة هي الوجود المتعارف خارجيا أو ذهنيا وعن التقوم والتقرر والتحقق في فصل الماهيات المتصلة من حيث هي هي فانها في تلك المرتبة وان كانت عارية عن اعتبار الوجود الزائد وكذا العدم المقابل له لكن اليقين حاصل بأنها ليست نفيا محضا وعدما مطلقا والا لامتنع التوجه اليها نظرا الى أنفسها والثاني باطل فان قلت التوجه اثر الوجود الذهني قلت معلوم بالبداهة أن التوجه اليه لا بد له من ثبوت ما وجه الوجه فان قيل اذا [illegible] [illegible] في [illegible] بل في [illegible] الوجود فنقول الوجود العلمي [illegible] [illegible] متعلق بها فلا شك أن تعلقه بالمنفي المطلق لا يعقل [illegible] [illegible] جميع الاشياء من الماهيات والوجودات والتشخصات بحيث يكون فرض عدمه مع ثبوت شيء منها في نفسه محالا للقطع بأن ما سريانه في نفس الماهيات يتحقق باتحاده وأيضا الوجود الذي به تصير الوجودات موجودة أمر متحقق في نفسه ليس معدوما محضا وان كان به الفرقة فان جميع الاشياء يتحقق به [illegible] بالتحقق غاية الامر أنه لقوة تحققه لا يحتاج الى تحقق زائد [illegible] زائدا على الماهيات فلا شك أنه موجود خاص متحقق في نفسه ولا ريب في أن ثبوت أمر متحقق في نفسه لشيء فرع ثبوت نفسه وهذا أمر يحكم به العقل [illegible] بدون فصل بين شيء وشيء ولا استثناء للوجود [illegible] [illegible] به الاستثناء قطعا ولو لم يكن للماهيات في أنفسها ثبوت وان كانت [illegible] من هذا الثبوت المسمى بالوجود المتعارف [illegible] [illegible] [illegible] وهكذا في التشخصات والوجودات فعلم أن مطلق الوجود وهو الثبوت المحض البحت سار في نفس الماهيات والوجودات والتشخصات لا تفاوت في نفسه فهو المعروض في مرتبة ظهوره بالماهيات وهو العارض بظهوره في الوجودات الخاصة وهو

المتخصص وهو التخصص فاعرف أنه حقيقة مطلقة جامعة لكل شئ فما من شئ الا
وهو ظاهر به وهو هو الا بهذا القيد اذ لا بشرط لا يتقيد بشئ فهذا هو وحدة الوجود
وذلك لان الثبوت البحت لا تفاوت فيه فانك تتيقن بان الممكن ثابت والواجب تعالى
ثابت ولا تميز في نفس الثبوت المطلق وهي الحقيقة الجامعة وينكشف الامر بتقديم
مقدمتين احداهما أن الحقيقة لا بشرط شئ لا يعتبر فيها شئ من الوحدة أو الكثرة
ولا الكلية أو الجزئية ولا العينية ولا الغيرية الى غير ذلك من المتقابلات فاذا سئلنا عن
الوجود من حيث هو هو بلا أو ليس لم يكن الجواب الا السلب لاى شئ كان لا على أن
هذا السلب معتبر فيه اذ في مرتبة الذات لا يعتبر أى ايجاب أو أى سلب وثانيتهما أن
ما لا يعتبر فيه شئ من المتقابلات بل هو فوق كل متقابلين وقابل لكل منهما يكون
في كل منها عينه لكن لا بعينية معتبرة فيه حتى ينافي اتصاد عينيته بظهور آخر فان
العينية والغيرية أيضا من جملة المتقابلات المساوية الاعتبار عنه والنفس انما تنقبض
من الايقان بثبوته في كل بسبب تقييده بقيد الوحدة أو الكلية أولا أو حسبه حيث
ظهوره بعين ظهور مخصوص في تلك العينية ثانيا فتقول كيف يكون شئ
واحد كثيرا أو كلي جزئيا ولو كان عين الهذا لم يكن عين الذلك والا لكان هذا عين
ذلك وكل ذلك بسبب الغفلة عن الاصل وهو المطلق حتى عن الاطلاق والوحدة
المقابلة للكثرة فان قيدته بواحدة منهما انقبضت نفسك واحتبست في نفسك
وهو قيد عليك وهو منزه عن القيد وهو الواسع العظيم وهو الظاهر في كل المظاهر
والباطن في كل البواطن وتطرا الى هذا قال الله تعالى والظاهر والباطن
فانك لو خليت عقلك السليم عما يشاك أو قيل من الصرف والتأويل تيقنت بأن كل
شئ انما ظاهر وباطن وهو بديهي واستفدت من النص المذكور أن كل باطن وظاهر
هو فانتجت نتيجة حقة وهو كل شئ هو لكن بالنظر الى المطلق الجامع لا الواجب
تقدس عن المخالطة والاتحاد بالممكنات اذ قد تحقق عند المحققين أن لفظ الله كما أطلق
على مرتبة الواجب تعالى وهو الاشهر يطلق على المطلق الجامع الذى هو فوق المراتب
كما يجئ وقد قال السلف الصالح والاشعرى لابد من بقاء المتشابهات على ظاهرها
وانما هو بحسب المطلق واذا تحقق الامر عقلا ونقلا بل شهودا فاعرف أن التباين
المفهوم من الكتاب والسنة بين مرتبتي الواجب والممكن هو الحق لا ريب فيه
وهو معتقد العارفين بالتوحيد ثم سما ثم يحصل بسبب الاعمال الحقة أو بدونها وهو
عزيز وما ذلك عليه بعزيز القرب الى جنابه تعالى بحيث تمحى رؤية العبد نفسه
مطلقا ويسمى كالاتحاد بلا شعور عن نفسه وعن الانمحاء لكنه في الحقيقة ليس اتحادا
ولو اريد من الوحدة الوحدة الشهودية بحيث ان العاشق لا يتخيل غير محبوبه
أو الوجودية مجازا بسبب أن الممكن لا وجود له بنفسه انما وجوده مفاض عنه تعالى

فلا كلام فيه فتحقق بالوحدة ولا تقع في غلط أن هذا هو الواجب المعبود المطلق القديم والازم الاتحاد بين العباد والمعبود تعالى الواجب عن أن يتصدع بالممكن ونبه واحتفظ بنفسك فان هذا مدحض لكثير من المتقين وافهم يختص برحمته من يشاء فتخصص بمعرفة أن ذات المطلق مع الاطلاق عن قيدي التقييد والاطلاق تكون مرتبة فيه عدم تقييده بتعين أي تعين كان حتى القابلية أيضا متقدمة على التقييد بسائر ما بعد الوجود المطلق وان كان التقدم رتبيا فقط فتلك المرتبة تسمى أحدية تلزم لكونها بشرط لا مطلقا لا تكون مدركة بل لا يتوجه اليه العقل أصلا والاسم نبي بشرط لا فلها اخر بحث في تحقيق بعض المحققين من سلسلة نظم المراتب ثم بعدها أول المراتب التي يتعلق العلم بها وهي قابلية المطلق لكل شئ قابلية مطلقة عن ابتدى الوجوب والامكان وعن كل شئ حتى قال بعض المحققين هذه القابلية المطلقة شاملة لقابلية عدم القابلية أيضا وسيجيء تحقيقه وانما تقدمت هذه للعلم الضروري بأن المطلق لو لم يكن قابلا للتقييد لما حصل التقييد أي تقييد كان فان قيل فالقابلية أيضا قيد لا بد من قابلية فوقها قلت المراد مطلق القابلية فلا يمكن سبق غيره عليه ثم لا شك أن الواجب أول وأولى من الممكن فتقدمه على الممكن أيضا ضروري ثم لا ريب في أن الاول لا بد أن يكون صفاته كاملة والكمال الاعلى على ما هو عديم العدم فيكون موصوفا بصفات أزلية أبدية ومعلوم تقدم الشئ على صفته ثم تقتضي الصفات اقتضت مرتبة الامكان حتى تظهر عليها آثارها وهي أيضا لا توجد بدون الصفات الذاتية فصار كل من الوجوب والامكان مرتبتي الاجمال والتفصيل فقد ثبت للمطلق وهو لا بشرط فوق المراتب ويطلق عليه لفظ الله والحق وهو الاحدية والبحت المطلق والذات الغيبية والذات أيضا ست مراتب مرتبة بالترتيب الطبعي الاولى الاحدية التي لا اسم لها ولا رسم وهي بشرط لا ويطلق عليه لفظ الله وما بعده كما مر والثانية المرتبة القابلية المطلقة وتسمى حقا فاصلا وبرزخا كبرى وحقيقة محمدية بالنظر الى مناسبة محمد صلى الله عليه وسلم لكونه واسطة بين الواجب والممكن والثالثة مرتبة الوجوب وهي المقدسة عن شوائب النقص وآثار الامكان وهي من حيث مطمح النظر فيها عن الصفات الوهبية مجملة ويطلق عليها الواحدية والبحت والحق وهو واحد الله وهو شهرة العرف العام جمل من أن يشاركه الممكن في اطلاق هذا اللفظ فان قيل فلم لا يناله الوجوب وجهه قلت هذا بالنظر الى الاطلاق لا بقيد الامكان والرابعة مرتبة الاسماء الحسنى والصفات العليا على التفصيل وتسمى الجبروت والالهية مفصلة والخامسة مرتبة الصفات الفعلية وهي المحتاجة الى الواجب تقدس وتعالى في وجودها والسادسة مرتبة الممكنات وهي تفصيل الامكان الى الجوهر منسلا الى أقسامه والعرض كذلك فهي باسانط

المراتب

المراتب أن مرتبتي الوجوب والامكان متقابلتان ليست واحدة منهما متحدة بالاخرى بل الثانية معلولة للاولى فكيف واتحاد التشبيه مع التنزيه ممتنع عقلا ونقلا والقول بحقيقة هذا الاتحاد الحاد فان قلت ان تحقيق معناه على ما قاله السيد في حاشية شرح التجريد القديم ونذكره بتمامه ملخصا ليظهر كمال حسن سعيه وسعي مشايخه هو هذا كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود فهو ممكن اذ لا نعني بالممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان أن الواجب موجود فهو عين الوجود الموجود بذاته ولما وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا فالوجود جزئي حقيقي فتكون ماهيات الممكنات موجودة به بمعنى أن لها نسبا مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته المنزه عن العروض لغيره والتعدد والانقسام وتلك النسب على وجوه شتى وأنحاء شتاتة يتعذر الاطلاع على حقائقها فالموجود متعدد والوجود واحد ويسمى هذا الوجود مطلقا أيضا بمعنى المعرى من الانضمام الى غيره فعلى هذا لا يتصور عروضه الوجود للماهيات الممكنة ثم قال هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا وقال لا يعلمه الا الراسخون في العلم وكذا قال صاحب أدلة التوحيد وغيره من بعض الفضلاء المتأخرين ثم قال السيد فان قلت المتبادر من الوجود المفهوم الكلي فلا يكون جزئيا حقيقيا وأيضا الموجود ما قام به الوجود كما اشتهر في كلامهم فكيف يفسر بمعنى لا يفهمه أحد قلت الجواب عن الاول أن الكلام في حقيقة الوجود لا فيما تتبادر اليه الاذهان من مدلول اللفظ فانه يجوز أن يكون مفهوما كليا وعارضا اعتبار يا لتلك الحقيقة الممتنعة عن الاشتراك في حد ذاته كمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته وعن الثاني أن الممتنع هو مخالفة البرهان وما يؤدي اليه لا الاشتهار في ألسنة الاقوام بتوجيه الاوهام وقد قال في أوائل الحواشي ان الوجود حقيقة متشخصة في حد ذاتها لا تعدد فيها بوجه من الوجوه وهي قائمة بذاتها وهي حقيقة الواجب تعالى وكون غيرها موجودا بمعنى أن لتلك الحقيقة الممتنعة القيام بغيرها نسبة مخصوصة الى الغير ثم قال يرد أن المحتاج في كونه موجودا الى غيره وموجده ممكن لا المحتاج الى غيره وجوده وأجاب بأنه لا معنى للممكن الا المحتاج في موجوديته الى الغير سواء سمي ذلك الغير وجوده أو موجده واقتفى أثره في جميع ما ذكره الجامي في شرح رباعيته وغيره قلت هذا الكلام وان كان

له امكان بل تستبد من البداهة المبرأة على اثبات الوجود الصافي عن الشاهبات حقيقة ليس حقيقة التوحيد الحقيق الذى هو مقصود الموحدين اذ الظاهر كمال الباطنية حينئذ بينة لا تخفى على من وصل اليه ضوء شمس المعرفة وقد تبين لكم أيها الطالبون السادة ون أن مرتبتي الوجوب والامكان متقابلتان لا حاصل من صرف الهمة الى توحيدهما مع أنه لا يمكن ثم يمكن في وحدة الشهود كما مر لكن لا علاج لمن صرح بوحدة الوجود وأراد اثباتها بالنظر الى مرتبة الواجب تعالى والسيد الشريف قد وصل اليه كلام الموحدين لكن ما قدر على تصحيحه فانه قال في تلك الحاشية بعد هذا الكلام فان قلت ماذا تقول فيمن يرى أن الوجود مع أنه حقيقة الواجب قد انبسط على هيا كل الموجودات وظهر فيها ولا يخلو عن شئ من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية قلت هذا طور وراء طور العقل لا يتوصل اليه الا بالمشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية وكل ميسر لما خلق له تم كلامه وأصل الله وصفه الرسول الى تلك المرتبة بعد هذا الكلام كما وقع الجامي بنفسها السامي حيث قال في شرح كلام الشيخ في الفصوص في فص ادريس عليه السلام وكل ذلك من عين واحدة أى من الخالق والمخلوق منها فان الحقائق ثلاث حقيقة مطلقة مؤثرة واحدة عالية واجبة وهي حقيقة الله الخالق سبحانه وحقيقة مقيدة متأثرة متكثرة سافلة ممكنة وهي حقيقة العالم المخلوق وحقيقة ثالثة جامعة بينهما فعالة من وجه واحدة من وجه منفعلة من وجه كثيرة من وجه وكذا في سائر الصفات المتقابلة وهذه الحقيقة أحدية جمع الحقيقتين ولها مرتبة الاولية الكبرى والآخرية العظمى وهي العين الواحدة التي انتشأت منها نشأتا الخالقية والمخلوقية انتهى واذا تيسر معرفة الحقائق وحقيقتها انكشف يلتبس عليكم أمر الحقيقة الوجودية عن أمر الحقيقة الاحدية المطلقة وقد ذكر الشيخ ابن عربي قدس الله سره في الباب السادس من الفتوحات اعلم أن المعلومات أربعة الحق تعالى الى أن قال ومعلوم ثالث وهو الحقيقة الكلية التي هي للحق والعالم لا يتصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم وهي في القديم اذا وصف بها قديمة وفي المحدث اذا وصف بها محدثة لا تعلم المعلومات قديمها وحديثها حتى تعلم هذه الحقيقة فان وجد شئ من غير عدم متقدم كوجود الحق وصفاته قيل فيها موجودة قديمة وان وجد شئ عن عدم كوجود ما سوى الله وهو المحدث الموجود بغيره [illegible] وهي في كل موجود بحقيقتها وأنها لا تقبل التجزى فانها كل [illegible] بعض ولا يتوصل الى معرفتها مجردة عن الصورة بدليل ولا برهان فمن هذه الحقيقة وجد العالم بوساطة الحق تعالى وليست موجودة أى بوصف قديم فيكون الحق قد أوجدنا من موجود قديم فيثبت لنا القدم وكذلك

ليعلم أيضا أن هذه الحقيقة لا تتصف بالتقدم على العالم ولا العالم بالتأخر عنها ولكنها أصل الموجودات عموما وهي أصل الجوهر وفلك الحياة والحق المخلوق به أي الحق الذي يتعلق به كل شيء فان قلت انها العالم صدقت أو انها ليست العالم صدقت أو انها الحق صدقت أو ليست الحق صدقت تقبل هذا كله وتتعدد بتعدد أشخاص العالم وتتنزه بتنزه الحق انتهى واذا ارتفع الالتباس عن الحقائق فكيف تتوهم أن هذه العوالم وجودها وهمي لا ثبوت له أصلا والوجود منحصر في الواجب بقد تسمع وبينما تخلقت هذا باطلا بل الوجود للمطلق وهو الحق على ما عرفت كما تحقق بالواجب ظهر بالممكنات أيضا فالممكنات حقيقتها تلك الحق نعم قد تسمع من بعض العرفاء أن الوجود الحقيقي منحصر في الواجب وأن العوالم خيالات لكن فهمه يتوقف على معنى الخيال والوجود الحقيقي لا تتوهمن ما ليس له ثبوت في نفس الامر وانما هو كأنياب أغوال بل هو أمر موجود في نفس متبدل ومتغير من عدم الى وجود وبالعكس وهو حقيقة الخيال وكذا الوجود الحقيقي ليس بمعنى مطلق ما في نفس الامر والا بطل ذلك الحصر اذ لو صح كان عالم التبدل وهما باطلا وقد بطل بما تقدم أو واجبا بلا مغايرة أصلا وهو بين البطلان وكيف يتوهم ذلك والا لم يكن بين معجزة موسى وسحر سحرة فرعون فرق بل بمعنى الموجود الابدي الازلي الدائم الذي لا تبدل له ولا تغير بوجه ولا ريب في انحصاره في الواجب تعالى ولا كلام فيه وهو أخص من حقيقة الوجود المطلق من الدائم والمتغير الذي ظهر في كل شيء بذلك الشيء وكل شيء موجود به حقا وكل شيء متحقق في مرتبته لا يتعدى مرتبته أخرى فتوهم أن هذه العوالم توهمات محضة توهم محض ومجرد ارتياب وتوهم أن ذات الواجب عين كل شيء وظاهر به باطل واجب الاضطراب فان رأيتم في كلام الشيخ أو غيره من أهل الكشف الحقيقي ما يكون ظاهرا في انتساب وحدة الوجود الى الواجب فمعناه أن الواجب بحقيقته المطلقة التي هي حقيقة كل شيء ظهر بكل شيء لا بذاته وتعينه الوجوبي فان النص يحكم على الظاهر وقد نص بما ذكرنا كاشفا عما تقدم في الباب السابع والسبعين منها حيث قال من لا يعرف مرتبة الخيال فلا معرفة له جملة واحدة وهو الركن من المعرفة اذا لم يحصل للعارفين فما عندهم من المعرفة رائحة الى أن قال ولا وجود حقيقي لا يقبل التبديل الا ذات الله تعالى فما في الوجود الحقيقي الا الله تعالى وما سواه فهو في الوجود الخيالي واذا ظهر الحق في هذا الوجود الخيالي ما يظهر الا بحسب حقيقته لا بذاته التي لها الوجود الحقيقي الى أن قال فكل ما سوى ذات الحق فهو في مقام الاستحالة السريعة أو البطيئة فكل ما سوى ذات الحق خيال حائل وظل زائل ولا يبقى كون في الدنيا والآخرة وما بينهما ولا روح ولا نفس ولا شيء مما سوى الله أعني ذات الله تعالى على حالة واحدة

يتقلب من صورة الى صورة دائما وليس الخيال الا هذا انتهى والمقصود معرفة
الوجود الحقيقي والخيالي والوجود المطلق الجامع لهما وهو حقيقة الواجب وحقيقة
كل شيء وأن الواجب ظهوره في كل شيء بحسب حقيقته المطلقة لا بذاته المعينة
نساعد والحق معاهدة صدق على ايصال أحبابكم الى تلك الحقيقة كي لا تبعدوا
عن الحق ولا تقعوا في تيه الضلال فاذا جاءكم الحق من ربكم فتنبهوا أيها الرجال
الذين صدقوا ما عاهدوا الله عليه وشمروا عن ساق الأدب واقشعروا من الغضب وأذهبوا
الاعيان الى من لا عين له وهو عين الكل وهي الذات الغنية لا بقيد الغنى بل مرفوعة
القيود كلها فان لهذا الغنى من خواص حضرة الواجب تعالى ولو رمتم منهم الفقر الى
تعين وفيكم الغنى عن التعينات والعالمين فلا يكون وراء الواجب تعالى مرمى والى
ما ذكرت أشار الشيخ في الفتوحات حيث قال في الباب السابع والسبعين
في الفصل الرابع في الجواب عن أسئلة الامام محمد بن علي الترمذي وليس وراء الله
مرمى فان قلت فالذات الغنية عن العالمين وراء الله قلت ليس الامر كما زعمت
بل الله وراء الذات وليس وراء الله مرمى فان الذات متقدمة على المرتبة في كل شيء
بما هي مرتبة فليس وراء الله مرمى انتهى (الى هنا من مقدمة شرح عقائد الصوفية
المسماة بتقريرات الصوفية لاكبرابادي لابن وجيه الدين الكبراني قدس الله
أرواحهم)

(بيان معنى النفس والروح والقلب والعقل وما هو المراد بهذه الاسامي)

اعلم أن هذه أربعة أسماء تستعمل في هذه الابواب ويقل في فحول العلماء من يحيط
بمعاني هذه الاسامي واختلاف معانيها وحدودها ومسمياتها وأكثر الاغاليط
منشؤها الجهل بمعاني هذه الاسامي وباشتراكها بين مسميات مختلفة ونحن نشرح
من معاني هذه الاسامي ما يتعلق بغرضنا الاول لفظ القلب وهو يطلق لمعنيين
أحدهما اللحم الصنوبري الشكل المودع في الجانب الايسر من الصدر وهو لحم
مخصوص وفي باطنه تجويف وفي ذلك التجويف دم أسود هو منبع الروح ومعدنه
ولسنا نقصد الآن شرح شكله وكيفيته فلا يتعلق به الاغراض الدينية وانما
يتعلق به غرض الاطباء وهذا القلب موجود للبهائم بل هو موجود للميت
ونحن اذا أطلقنا القلب في هذا الكتاب لم نعن به ذلك فانه قطعة لحم لا قدر له وهو
من عالم الملك والشهادة وقد تدركه البهائم بحاسة البصر فضلا عن الآدميين
والمعنى الثاني هو لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق وتلك اللطيفة
هي حقيقة الانسان وهو المدرك العالم العارف من الانسان وهو المخاطب والمطالب
والمعاقب ولها علاقة مع القلب الجسماني وقد تحيرت عقول أكثر الخلق في ادراك
وجه علاقته وأن تعلقه به يضاهي تعلق الاعراض بالاجسام والاوصاف بالموصوفات

أو تعلق المستعمل للآلة بالآلة أو تعلق المتمكن بالمكان وشرح ذلك مما نتوقاه
لمعنيين أحدهما أنه متعلق بعلوم المكاشفة وليس غرضنا في هذا الكتاب الا علوم
المعاملة والثاني أن تحقيقه يستدعي افشاء سر الروح ولم يتكلم فيه رسول الله صلى
الله عليه وسلم فليس لغيره أن يتكلم فيه والمقصود انا اذا أطلقنا القلب في هذا الكتاب
أردنا به هذه اللطيفة وغرضنا ذكر أوصافها وأحوالها لا ذكر حقيقتها في ذاتها وعلم
المعاملة يفتقر الى معرفة صفاتها وأحوالها ولا يفتقر الى ذكر حقيقتها (اللفظ الثاني
الروح) وهو أيضا يطلق فيما يتعلق بجنس غرضنا لمعنيين أحدهما جسم لطيف منبعه
تجويف القلب الجسماني وينتشر بواسطة العروق الضوارب الى سائر أجزاء البدن
وجريانه في البدن وفيضان أنوار الحياة والحس والبصر والسمع والشم والذوق
منها على أعضائها يضاهي فيضان النور من السراج الذي يدار في زوايا البيت فانه
لا ينتهي الى جزء من البيت الا ويستنير به فالحياة مثالها النور الحاصل في الحيطان
والروح مثاله السراج وسريان الروح وحركته في الباطن مثاله حركة السراج
في جوانب البيت بتحريك محركه والاطباء اذا أطلقوا الروح أرادوا به هذا المعنى
وهو بخار لطيف أنضجته حرارة القلب وليس من غرضنا شرحه اذ المتعلق به غرض
الاطباء الذين يعالجون الابدان فأما غرض أطباء الدين المعالجين للقلوب حتى تنساق
الى جوار رب العالمين فليس يتعلق بشرح هذا الروح أصلا (المعنى الثاني) وهو
اللطيفة العالمة من الانسان وهو الذي شرحناه في أحد معنيي القلب وهو الذي أراده
الله تعالى بقوله ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وهو أمر عجيب رباني
يعجز أكثر العقول والافهام عن درك كنه حقيقته (اللفظ الثالث النفس) وهذا أيضا
مشترك بين معان ويتعلق بغرضنا منها معنيان أحدهما أنه يراد به المعنى الجامع
لقوة الغضب والشهوة في الانسان على ما سيأتي شرحه وهذا الاستعمال هو الغالب
على الصوفية فهم يريدون بالنفس الاصل الجامع للصفات المذمومة من الانسان
فيقولون لا بد من مجاهدة النفس وكسرها واليه أشير بقوله صلى الله عليه وسلم أعدى
عدوك نفسك التي بين جنبيك (المعنى الثاني) هو اللطيفة التي ذكرناها التي هي الانسان
بالحقيقة وهي نفس الانسان وذاته ولكنها توصف بأوصاف مختلفة بحسب اختلاف
أحوالها فاذا سكنت تحت الامر وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات
سميت النفس المطمئنة قال الله تعالى يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية
مرضية والنفس بالمعنى الاول لا يتصور رجوعها الى الله تعالى فانها مبعدة
عن الله تعالى وهي من حزب الشيطان واذا لم يتم سكونها ولكنها صارت
مدافعة للنفس الشهوانية ومعترضة عليها سميت النفس اللوامة لانها تلوم
صاحبها عند تقصيرها في عبادة مولاها قال الله تعالى ولا أقسم بالنفس اللوامة

وان تركت الاعتراض وأذعنت لطاعة مقتضى الشهوات ودواعي الشيطان سميت النفس الامارة بالسوء قال تعالى وما أبرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء وقد يجوز أن يقال المراد بالامارة بالسوء هي النفس بالمعنى الاول فاذن النفس بالمعنى الاول مذمومة غاية الذم وبالمعنى الثاني محمودة لانها نفس الانسان أو ذاته وحقيقته العالمة بالله تعالى وبسائر المعلومات (اللفظ الرابع العقل) وهو أيضا مشترك لمعان مختلفة ذكرناها في كتاب العلم والمتعلق بغرضنا من جملته معنيان أحدهما أنه قد يطلق ويراد به العلم بحقائق الامور فيكون عبارة عن صفة العلم الذي محله القلب الثاني أنه قد يطلق ويراد به المدرك للعلوم فيكون هو القلب أعني تلك اللطيفة ونحن نعلم أن كل عالم فله في نفسه وجود هو أصل قائم بنفسه والعلم صفة حالة فيه والصفة غير الموصوف والعقل قد يطلق ويراد به صفة العالم وقد يطلق ويراد به محل الادراك أعني المدرك وهو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم أول ما خلق الله العقل فان العلم عرض لا يتصور أن يكون أول مخلوق بل لابد وأن يكون المحل مخلوقا قبله أو معه ولانه لا يمكن الخطاب معه وفي الخبر قال له أقبل فأقبل وقال له أدبر فأدبر الحديث فاذا قد انكشف لك أن معاني هذه الاسامي موجودة وهي القلب الجسماني والروح الجسماني والنفس الشهوانية والعلوم فهذه أربعة معان يطلق عليها الالفاظ الاربعة ومعنى خامس وهي اللطيفة العالمة المدركة من الانسان والالفاظ الاربعة بجملتها تتوارد عليها فالمعاني خمسة والالفاظ أربعة وكل لفظ أطلق لمعنيين وأكثر العلماء قد التبس عليهم اختلاف هذه الالفاظ وتواردها فتراهم يتكلمون في الخواطر ويقولون هذا خاطر العقل وهذا خاطر الروح وهذا خاطر القلب وليس يدري الناظر اختلاف معاني هذه الاسماء ولاجل كشف الغطاء عنه قدمنا شرح هذه الاسامي وحيث ورد في القرآن والسنة القلب فالمراد به المعنى الذي يفقه من الانسان ويعرف حقيقة الاشياء وقد يكنى عنه بالقلب الذي في الصدر لان بين تلك اللطيفة وبين جسم القلب علاقة خاصة فانها وان كانت متعلقة بسائر البدن ومستعملة له ولكنها تتعلق به بواسطة القلب فتعلقها الاول بالقلب فكأنه محلها ومملكتها وعالمها ومطيتها ولذلك شبه سهل التستري القلب بالعرش والصدر بالكرسي فقال القلب هو العرش والصدر هو الكرسي ولا يظن به أنه يرى أنه عرش الله وكرسيه فان ذلك محال بل أراد به أنه مملكته والمجرى الاول لتدبيره وتصرفه فهما بالنسبة اليه كالعرش والكرسي بالنسبة الى الله تعالى أولا ولا يستقيم هذا التشبيه أيضا الا من بعض الوجوه وشرح ذلك أيضا لا يليق بغرضنا فلنتجاوزه انتهى الى هنا من احياء العلوم (في كتاب شرح عجائب القلب وهو الكتاب الاول من ربع المهلكات) اختلاف الاولين والآخرين على ثلاثة أيام وادعوا في النفس الناطقة التي يشير اليها كل أحد بقوله انا على ثلاثة أقوال

وهم فريقان فريق ينكر تجردها وفريق يقول به والمشهور من مذاهب المنكرين لتجردها عشرة أقوال الاول لابن الراوندي انها جوهر لطيف وقيامها بذاتها وغير منقسم لتعلقها بالابدان ولا متحيز وليست بمجردة لامتناع وجود المجردات الممكنة فتكون جوهرا فردا في القلب لانه الذي يثبت فيه العلم الثاني أنها القوة في الدماغ وقيل في القلب الثالث لجمع من الاطباء أنها ثلاث قوى احداها جسم لطيف كالبخار في القوام حار معدنه القلب وهي الحيوانية الثانية جسم كالبخار لطيف القوام حار معدنه الكبد وهي الطبيعية الثالثة جسم لطيف بخاري حار معدنه الدماغ وهي النفسانية الرابع انها الهيكل المخصوص الخامس أنها الاخلاط الاربعة المعتدلة كما وكيفا السادس انها اعتدال المزاج النوعي السابع انها الدم المعتدل لان بكثرته واعتداله تقوى الحياة وبالعكس الثامن أنها الهواء اذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع الحياة فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه التاسع لعبد الملك بن حبيب انها جسم لطيف على صورة الانسان وله وجه ويدان ورجلان من داخل البدن يقابل كل عضو منه عضوا من البدن وهذه اقاويل لم يقم عليها كما في المواقف دليل وما ذكر لا يصلح للتعويل عليه فلا يلتفت اليه العاشر انها جسم لطيف نوراني علوي سار في البدن سريان ماء الورد في الورد والنار في الفحم والدهن في اللوز لا يتبدل ولا يتحلل حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض منه فيه الى جميع الاعضاء لا يريد الا الطاعة ولا يختار الا العبادة لا يمنعه من الدخول الى المضايق فقد المسام ولا يدفعه عن الوصول الى الحقائق بعد المقام فهو في الممكنات أشرف الاقسام وبه يليق أن يقال هو جسم لا كهذه الاجسام فانه لطيف لا كالهواء الضعيف قوي لا كالحجر الكثيف والذي عندنا من الاجسام ان كان لطيفا كان ضعيفا وان كان قويا كان كثيفا وهذا هو المختار عند جمهور المتكلمين لوجوه الاول انا نحكم على الكلي بالجزئي فيلزم أن مدركهما ومدرك الجزئي هنا هو الجسم ليس الا كما في جميع الحيوانات الثاني أن كل واحد يقطع بأن المشار اليه بانا حاضر هنالك وقائم وقاعد وما ذلك الا الجسم الثالث أنها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى الابدان على السواء فيجوز أن تنتقل فلا يكون زيد الآن هو الذي كان والكل كما في المقاصد ضعيف وظواهر النصوص لا تفيد القطع وأما الاستدلال بأنه لا دليل على تجردها فيجب نفيه فمع ضعفه معارض بأنه لا دليل على تحيزها فيجب نفيه ولهذا اختار حجة الاسلام الغزالي والامام الرازي والراغب وكثير من المسلمين ما عليه كافة الحكماء وأعاظم الصوفية المكاشفين ذوي التجليات القدسية انه جوهر فرد قائم بنفسه متعلق أولا بروح قلبي يسري في البدن فيفيض على الاعضاء قواها ومع ذلك هو غير متحيز ولا قابل لاشارة حسية فهو من الحقائق الامكانية لا من الجواهر المكانية وانما تعلقه بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير أن يكون

واختلافه بالجزئية والحلول لكن اشتغاله به كعشق طبيعي ترغبه الى تدبيره مادام
قابلا للتدبير وليس من ضرورة عشقه له وتأثيره فيه أن يكون حالا فيه أو منطبعا به فان
الولد اذا استقل في ماء كانت الام بالطبع اذ تلقي نفسها في الماء اشفاقا عليه مع أن نفسها
غير حالة في بدن الابن وحيث جاز على نفس الام أن تعشق الولد لانه جزء من بدنها
جاز أن تعشق أصل البدن وان لم تكن فيه ثم انما تستعمل أعضاء البدن بواسطة الروح
الذي في القلب وانما يقبل الروح الاثر من تدبير النفس مادام على مزاج معتدل فاذا
فسد مزاجه لم يقبل الاثر فيبطل تدبير النفس وبفساد مزاجه يتطرق الاختلال الى
بعض الاعضاء الرئيسة وسائر ما لا بد للقلب منه ويكون اختلال بعض الاعضاء سببا
لاختلال مزاج الروح وفساد الروح سبب لبطلان استعداده لقبول تدبير النفس
وبطلان استعداده سبب الانقطاع تدبير النفس وتأثيره وهو المعنى بالموت والقول
في الكشف عن حقيقة النفس وأنها جوهر قائم بنفسه ليس بعرض ولا بجسم ولا حال
في جسم طويل وبرهانه دقيق جدا [illegible] الاشارة اليه وأما ما نقل من مذهب اتباع
افلاطون انه كالشعاع الذي يثبت الى الاجسام من الشمس وأن النفس الكلية
مع الابدان كالشمس مع الارض يتفرق شعاعها في المواضع ويأخذ كل
موضع نصيبه على قدره فهذا كما قال حجة الاسلام لانهم أخطؤوا أو أرادوا [illegible]
شعاع [illegible] الشمس لانه لو كان عرضا [illegible]
لا [illegible] الاجسام ولو أشرق البيت [illegible]
ان تبقى الاجسام [illegible]
عرض يحدث في ظاهر الجسم الكثيف من مقابلة الجسم له اذا كان بينهما جسم
شفاف وانما يحدث ذلك من السبب الذي يحدث منه نور الشمس فالذي يخلق
النور في الشمس يخلق الضياء في سطح الاجسام المقابلة للشمس والضوء عرض
في الجسم [illegible] ولا يحصل في الهواء كما توهمه قوم بدليل أن القاعد في غار جبل
طويل لا يرى بالليل خارج الغار فاذا تحقق هذا فالنفس [illegible]
أعراضا تحل في الاجسام ولا هي أجسام لطيفة [illegible] ولا مداخلة لها
وربما [illegible] قوله تعالى قل الروح من أمر ربي حيث جعل الروح من عالم
الامر [illegible] والامر [illegible] الخلق غير الامر [illegible]
[illegible] والامر والتدبير في الارواح ظاهرة وعالم خلق عبارة عن كل ما يقع
عليه مساحة وتقدير وهي الاجسام وعوارضها وعالم الامر عبارة عن موجودات
خارجة عن الحس والجهة والمكان والتحيز وهو ما لا يدخل تحت المساحة
والتقدير لانتفاء الكمية عنه (تنبيه) اعلم أن تعريه الارواح عن الجهات لا يلحق
بانه شيئا من الصفات [illegible] بعظمة الباري [illegible]

أعظم كان خالقه أجل وأكرم فاذا قلنا ان الروح أعظم من الجسد وأشرف ثم نقول هو مع استغنائه عن الحيز والمكان محتاج الى الله تعالى وله وصمة الامكان كان شرف الرب أتم مما اذا قلنا انه يحتاج الى انه الاما يحتاج الى المكان ومن هذا البيان انكشف لك أن قول بعض الجارين على الظواهر كيف تصف نفسك بالنسان بماهو صفة للاله على الخصوص فكأنك أضفت الالهية الى نفسك وبذلك كفرت أو كذبت من قبيل الهذيان وكأنه ليس في قولنا الانسان حي عالم سميع عالم الى آخره تشبيه لانه ليس فيه أخص وصف فكذا البراءة عن الجهة والمكان ليس أخص وصفه سبحانه بل أخص وصفه انه قيوم أي قائم بذاته وكل ما سواه قائم به وموجود به لا بذاته ليس للاشياء من ذواتها الا العدم وانما لها الوجود منه على منهاج العارية ثم انهم ربما أثبتوا أرواحا سماوية وأرواحا أرضية وقالوا السماوية هم الملائكة المقربون الذين يسبحون الليل والنهار لا يفترون والارضية الملائكة المرسلون الذين يفعلون ما يؤمرون وقالوا بيد السماوية الخلق والايجاد وبيد الارضية تحريك الاجساد ومن أثبت الارواح الارضية اتفق على أنها كلها أخيار ليس فيها شرير بيد أن بعضهم قال ان في الارواح الارضية أرواحا شريرة وهي الشياطين وذلك في غير السقوط الا أن يريد بالروح النفس واعلم أن الروح قد يطلقونه على كل جوهر ليس بجسم ولا جسماني فيشمل العقول والنفوس لكن يختص الروح بما لا حاجة له الى آلة جسمانية فيكون الروح أعلى من النفس وهو الذي يسمونه أعني الحكماء العقل وأما النفس فعندهم أجسام سماوية وأرضية وكل منها جسمانية ومجردة والجسمانية كالصور القائمة بمواد الاجسام وهي النفس النباتية والحيوانية وأما التي ليست بجسمانية فالسماوية منها نفوس بعدد الافلاك بل بعدد النجوم وأما الارضية منها فهي نفس الانسان التي تسمى النفس الناطقة ولم يثبتوا نفسا أرضية ليست بجسم ولا قائم بجسم الا هذه غير أن جماعة من المتأخرين قالوا ان الشياطين نفوس أرضية مجردة ثم قيل هم جماعة من الانس بلغوا في الشر الغاية وبالغوا في الصبر والنكاية وقيل هم نوع آخر فيكونون قائلين بنفوس متنوعة أرضية مجردة والفرق بين النفس والروح الذي هو العقل أن الروح يفعل فعله بغير توقف على آلة جسمانية والنفس لا تفعل الا بالالات ومن ثمة قالوا النفوس لا تخلف الاجسام لان عملها بآلة جسمانية فكيف يكون لها عمل فيما لا عمل لها الا به فالموجودات على مذهبهم على خمس مراتب الاعراض وهي أخسها وأدناها ولها وجود غير قائم بنفسه ثم الاجسام ولها وجود وقيام بالنفس فلا تفتقر في وجودها الى محل توجد فيه بخلاف البياض والسواد مثلا ثم النفس ولها وجود وقيام بنفسها واستغناء عن المكان والجسم لا يستغني عنه فالنفس أشرف من الجسم لاستغنائها عن المكان والشرف بالاستغناء فكلما كان الشيء

أغنى عن الشئ كان أشرف منه ثم الروح يحتاج في وجوده وقيامه بالنفس واستغنائه
عن المكان وهو يفعل فعله من غير حاجة الى آلة والنفس كل كالانها لا تفعل
بالآلات والقوى أجسام والنفس في فعلها تحتاج الى الجسم وان استغنت في وجودها
[illegible] والروح مستغن في فعله عن الجسم فهو أشرف ثم الله تعالى وجوده لا يفتقر
الى محل ولا يحتاج الى مكان وهو مستغن في فعله عن جميع الآلات وفي وجوده عن
الموجد والروح يفتقر الى موجد يوجده فالله سبحانه هو الغني المستغني
عن كل شئ المفتقر اليه كل شئ (تنبيه) ثم ان قلت فقول ان الافاضة في بحث ماهية
الروح بدعة في الدين [illegible] ولم يبينه الله لرسوله وقد قال قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم
من العلم الا قليلا قلنا اشتغال بالتفتيش عما لم يبينه الله لرسوله [illegible] الدين وعناد
والتوغل فيما لم يرد به قرآن ولم يقم عليه برهان [illegible] الارض [illegible] بل قال بعض
الائمة الاعلام أن هذا لم يبينه الرسل الكرام قبل خاتم الانبياء عليهم السلام فاقول
قد أجاب عنه حجة الاسلام بأن قول غيره لا بد أن يقبل ويرد ويصدق ويكذب
وكلام الرسل ليس كذلك فان المسئلة في نهاية الغموض وأكثر الاذهان ضعيفة
وربما [illegible] فيه من [illegible] على قولهم [illegible] وانما الاشارات ورموز وفي
قوله سبحانه قل الروح من أمر ربي جواب مقنع كاف لمن علم الامر على ما هو عليه
ثم [illegible]
أن المسئلة معترك النظار [illegible]
الجواب بكذا ويأتون بأقوال من تقدم ولا [illegible] الجواب الا في صورة [illegible]
بالجواب مرموز ليعلمه العلماء بالله واقتضت الحكمة [illegible] منع الكلام فيه لغيرهم
لأن الاوهام لا تحتمله خصوصا على طريقة الحكماء اذ من غلب على طبعه [illegible]
لا يقبله ولا يصدق به في صفة البارى عز شأنه فكيف يصدق به في حق الروح [illegible]
ولهذا أنكرت الكرامية ومن [illegible] من غلب على طبعه ذلك وجعلوا الله تعالى جسما
اذ لم يعقلوا موجودا الا جسما مشارا اليه ومن ترقى عن [illegible] نفى الجسمية
وما أطاق أن ينفي [illegible] فأثبت الجهة تعالى الله عما يقولون [illegible] هذا الجسم [illegible]
[illegible] النفس [illegible] البدن [illegible]
[illegible]
[illegible] مواضع من [illegible] (تنبيه) [illegible]
معنيين أحدهما [illegible] البصر [illegible] عالم [illegible]
بالقلب الثاني النفس الناطقة [illegible] الاول [illegible]
[illegible] وكذا الثاني بل أكثر أوصافه [illegible] الاول [illegible]
[illegible] والاول مخصوص بالحواس والثاني يدرك بالعقل

والانسان عند التحقيق هو الثاني وتسمية الاول بالانسان مجاز كما يسمى ضوء الشمس شمسا فكما أن ضوءها قائم بالشمس تابع لها يستدل به عليها فكذا الانسان الظاهر ظل وشبح للانسان الحقيق وتشاهد بل يسكون الاعضاء وقواها ظلالا لقوى الانسان الحقيق مذكور في محله وكما أطلق اسم الشمس التي هي الذات على الضوء التابع لها أطلق اسم الانسان الحقيق على المحسوس لانه مظهر أفعاله ومحل تصرفه والانسان الحقيق المدرك العالم اذا خلا بنفسه وتجرد عن الالتفات الى عالم الشهادة من المحسوسات والمتخيلات وخلع بدنه بعزله عن ادراكه رأى نفسه عالما عقليا وجاعا لمبادئه لا يحتاج في ادراكها الى غيرها وهذا يتعين بلا ريب ويتحقق بلا امتراء أن ذاته من عالم الامر المنزه عن ادراك الحواس ولو دام مدة على هذا التجرد انكشف عليه باب الملكوت وتجلى له قدس اللاهوت وأشرقت عليه أنوار الملائكة الحافين حول العرش ورأى عرش ربه بارزا كما أخبر به بعض الصحابة وصدقه المصطفى صلى الله عليه وسلم والانسان الحقيق هو الذي سماه الله بالنفس في قوله ونفس وما سواها وهو المراد بقوله عليه السلام والذي نفس محمد بيده وهو الانسان المشار اليه في لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم فأشار بأحسن تقويم الى الفطرة المقرة بالربوبية حيث قال ألست بربكم قالوا بلى وتلك غريزة النفس الانسانية المهيأة المستعدة لادراك حقائق الاشياء في عالم الملكوت المشار اليها بحديث كل مولود يولد على الفطرة وأشار بأسفل سافلين الى المزاج الانساني فانه أبعد المكونات من الجسم المطلق والانسان الحقيق له نظران أحدهما الى عالم الملكوت وبه يأخذ العلوم والمعارف من الملا ويكلم ويحدث ويلهم ويوحى من الذوات الطاهرة الملكوتية وهذه القوة تسمى بصيرة للانسان ارتقاؤه في مراتب البصيرة على مدارج المعارف الى الحضرة الاحدية الثاني الى العالم الجسماني وبه يتصرف في البدن ويتفكر في هذا العالم المحسوس ويشاهد المحسوسات بالحواس الخمس ثم المدرك للمعقولات وجميع المحسوسات شيء واحد وذلك أن الانسان لا شك أنه الرائي المبصر السامع الذائق اللامس المتخيل المتوهم العاقل ومعرفة وحدانية المدرك بهذه الادراكات بديهية وانما أعرض عن التصديق قوم لم يفهموا كلام أرباب النظر على وجهه حيث قالوا المدرك للمعقولات النفس وأما المدرك للمحسوسات فالقوى البدنية فظنوا أنهم عزلوا النفس عن ادراك الجزئيات وقصروا ادراكها على الكليات حتى شنع بعض سلاطين الحكمة على أساطين أهل النظر ونسبهم الى انكار ضروريات العقل والنقصان في الفهم لا في المفهوم وانما القصور من اعوجاج أفهامهم وذلك لان مرادهم بما قرروه أن النفس انما تدرك الكليات بذاتها وتدرك الجزئيات المحسوسة بواسطة آلاتها التي هي الحواس الجسمانية وهذا كلام حق لا امتراء فيه (الى هنا من

شرح قصيدة النفس للشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا (الشرح) الفاضل المناوي وشارح
الجامع الصغير في الحديث رحمه الله تعالى رحمة واسعة (اتفق المدون) على أن
النفس الناطقة حادثة إذ لا قديم عندهم إلا الله وصفاته عند من أثبتها زائدة على الذات
ثم اختلفوا في أنها هل حدثت مع حدوث البدن أو قبله فقالت طائفة حدثت
معه لقوله بعد تعداد أطوار البدن ثم أنشأناه خلقا آخر والمراد بذلك الإنشاء إفاضة
النفس على البدن وقال بعضهم بل قبله لقوله عليه السلام فيما رواه الديلمي [illegible] خلق
الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام [illegible] دون البقية المطلوب
وهذا الذي [illegible] لا [illegible] بقوله ثم أنشأناه خلقا [illegible] النفس متعلقة به
وإنما يلزم من ذلك حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها وأما الحديث [illegible]
فتعارضه الآية وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة والحديث [illegible]
من وجه فيتساويان وأما الحكماء فاختلفوا في حدوثها فقال [illegible]
لأن الحادث لا يكون أبديا ولا عن الأول [illegible] فلو لم تكن الناطقة أزلية لم تكن أبدية
والجواب المنع وقال أرسطو ومن تبعه وقال الغزالي في المعراج وهو مذهب
ابن سينا إنها حادثة لوجوه الأول أنها قبل التعلق تكون معطلة ولا معطل في الوجود
[illegible] روح [illegible] أو عذاب [illegible] حدثت
[illegible]
[illegible] لوجود
واعترض بأن [illegible] لا يكون معطلة [illegible] شرط
التعلق لا الحدوث [illegible] الثالث وهو العمدة أنها بعد التعلق متعددة قطعا [illegible]
واحدة فالتعدد بعد الوحدة [illegible] أو [illegible] مطلوب [illegible] متعددة
[illegible] بالماهية ولوازمها [illegible] ثالث [illegible]
الدور [illegible] بأن تعاقب الأبدان [illegible]
الجسم وهو باطل وأما بعد [illegible]
[illegible] حدوث [illegible]
الواجب [illegible] شرط حدوث [illegible]
الناطقة [illegible] شرط [illegible]
[illegible] ضرورة
[illegible]
[illegible] محمد بن محمد [illegible]
[illegible] قوله تعالى [illegible]
[illegible] الروح [illegible]

ق ٩٠

فى حق آدم عليه السلام والنطفة فى حق أولاده بالتصفية وتعديل المزاج فانه كما لا يقبل نارا يابسا محضا كالتراب والحجر كذلك لا يقبل رطبا محضا كالماء بل لا يتعلق الا بمركب ولا كل مركب فان الماء والطين مركب ولا تشتعل فيه النار بل لا بد بعد تركيب الطين الكثيف من تردد فى أطوار الخلقة حتى يصير نباتا لطيفا فتتشبث به النار وتشتعل فيه كذلك الطين بعد أن ينشئه الله تعالى خلقا بعد خلق فى أطوار متعاقبة يصير نباتا فيأكله الآدمى فيصير دما وتنزع القوة المميزة المركوزة فى كل حيوان من الدم صفوة الدم الذى هو أقرب الى الاعتدال فيصير نطفة فيقبلها الرحم ويمتزج بها منى المرأة فتزداد اعتدالا ثم ينضجها الرحم بحرارته فتزداد تناسبا حتى تنتهى فى الصفاء الى شبه الاجزاء التى يستعد بها لقبول الروح وامساكها كالفتيلة التى تستعد عن شرب الدهن لقبول النار وامساكها فالنطفة عند تمام الاستواء والصفاء تستحق باستعدادها روحا يدبرها ويتصرف فيها فيفيض اليها الروح من جود الجواد الحق الوهاب اذ لكل مستحق ما يستحقه ولكل مستعد ما يقبله على قدر قبوله واحتماله من غير منع ولا بخل فالتسوية عبارة عن هذه الافعال المرددة لاصل النطفة السالكة بها فى صفة الاستواء والاعتدال (وسئل عن النفخ فقال النفخ عبارة عما اشتعل من نور الروح فى فتيلة النطفة وللنفخ صورة ونتيجة أما الصورة فاخراج الهواء من جوف النافخ وايصاله الى المنفوخ فيه حتى يشتعل الحطب القابل للنار فالنفخ سبب الاشتعال وصورة النفخ التى هى سبب فى حق الله تعالى محال والمسبب غير محال وقد يكنى بالسبب عن الفعل المستفاد منه كقوله تعالى غضب الله عليهم وكقوله فانتقمنا منهم فالغضب عبارة عن نوع تغير فى الغضبان يتأذى به ونتيجته اهلاك المغضوب عليه وايلامه فعبر عن نتيجة الغضب بالغضب وعن نتيجة الانتقام بالانتقام فكذلك عبر عن نتيجة النفخ بالنفخ وان لم يكن على صورة النفخ فقيل فهذا السبب الذى اشتعل به نور الروح فى فتيلة النطفة قال هو صفة فى الفاعل وصفة فى القابل أما صفة الفاعل فالجود الالهى الذى هو ينبوع الوجود وهو فياض بذاته على كل ماله قبول الوجود ويعبر عن تلك الصفة بالقدرة ومثالها فيضان نور الشمس على كل قابل الاستنارة عند ارتفاع الحجاب بينهما والقابل للاستنارة هى المتلونات دون الهواء الذى لا لون له وأما صفة القابل فالاستواء والاعتدال الحاصل بالتسوية كما قال تعالى سويته ومثاله صقالة الحديد فان المرآة التى ستر الصدأ وجهها لا تقبل الصورة وان كانت محاذية للصورة فاذا استعد الصيقل بصقالتها وزال الصدأ الذى كان سترا كما فيها احدثت فيها الصورة من ذى الصورة المحاذية فكما اذا احدثت الصقالة حدثت فيها الصورة من ذى الصورة المحاذية فكذلك اذا احدث الاستواء فى النطفة حدثت فيها الروح من خالق الروح من

غير تعويق الحال بل اذا حدثت الروح الآن لا لتغير الحل بحصول الاستواء الآن
لا قبله كما أن الصورة فاضت من ذى الصورة على المرآة فى حكم الوهم من غير تغيير
حدث فى الصورة وانما لم يكن كذلك من قبل لان الصورة ليست مهيأة لان تنطبع
فى المرآة لكن المرآة لم تكن مصقولة قابلة قيل فما الفيض قال رضى الله عنه لا ينبغى
أن يفهم من الفيض ما يفهم من فيضان الماء من الاناء على اليد فان ذلك عبارة عن
انفصال جزء منه فى الاناء واتصاله باليد بل يفهم منه ما يفهم من فيضان نور الشمس
على الحائط واعتقد قوم فى نور الشمس أيضا فظنوا أنه ينفصل شعاع من جرم الشمس
ويتصل بالحائط وينبسط عليه وهو خطأ بل نور الشمس سبب لحدوث شئ يناسبه
فى النورية وان كان أضعف منه فى الحائط المتلون كفيضان الصورة على المرآة من ذى
الصورة لا بمعنى انفصال جزء من صورة الانسان واتصاله بالمرآة بل على معنى
أن صورة الانسان سبب لحدوث صورة تلوها فى المرآة المقابلة لها كما الصورة
وليس فيها انفصال واتصال الا السببية المجردة وكذلك الجود الالهى سبب لحدوث
أنوار الوجود فى كل ماهية قابلة للوجود فيعبر عنه بالفيض قيل له قد ذكرت
التسوية والنفخ فما الروح وما حقيقته وهل هو حال فى البدن حلول الماء فى الاناء
أو حلول العرض أم جوهر قائم بنفسه فان كان جوهرا فهو متحيز أم غير متحيز فان كان
متحيزا فما مكانه أهو القلب أم الدماغ أم موضع آخر وان لم يكن متحيزا فكيف يكون
جوهرا غير متحيز قال رضى الله عنه هذا سؤال عن سر الروح الذى لم يؤذن لرسول
الله صلى الله عليه وسلم فى كشفه لمن ليس أهلا له فان كنت من أهله فاسمع واعلم أن
الروح ليس بجسم يحل البدن حلول الماء فى الاناء ولا هو عرض يحل القلب والدماغ
حلول السواد فى الاسود والعلم فى العالم بل هو جوهر وليس بعرض لانه يعرف
نفسه وخالقه ويدرك المعقولات وهذه علوم والعلوم عرض ولو كان هو عرضا والعلم
قائم به لكان قيام العرض بالعرض وهذا خلاف المعقول ولان العرض لا يقبل
الاسكيا فيما قام به والروح يفيد حكمين متقابلين فانه حين ما يعرف الله يعرف نفسه
فدل أن الروح ليس بعرض والعرض لا يتصف بهذه الصفات ولا هو جسم لان الجسم
قابل للقسمة والروح لا ينقسم لانه لو انقسم لجاز أن يقوم بجزء منه علم بشئ وبجزء آخر
جهل بذلك الشئ بعينه فيكون الرجل فى حالة واحدة عالما بشئ جاهلا به فيه التناقض والعلم
والجهل بشئ واحد فى حق شخص واحد محال وفى شخص غير محال والدليل أنه واحد
لا ينقسم وهو باتفاق العقلاء جزء لا يتجزأ أى شئ أحد لا ينقسم اذ لفظ الجزء غير لائق به
لان الجزء له اضافة الى كل ولا جزء ههنا ولا كل الا أن يراد به ما يريد القائل بقوله
الواحد جزء من العشرة فاذا أخذت جميع الموجودات أو جميع ما به قوام الانسان
فى كونه انسانا كان الروح واحدا من جملتها فاذا فهمت أنه شئ لا ينقسم فلا يخلو

اما أن يكون متحيزا أو غير متحيز فباطل أن يكون متحيزا اذ كل متحيز منقسم والجزء المتحيز الذى لا يتجزأ باطل بأدلة هندسية وبأدلة عقلية وأقربها أنه لو فرض جوهر بين جوهرين لكان كل واحد من الطرفين يلاقى منه الوسط غير ما يلاقى من الآخر فيجوز أن يقوم بالوجه الذى يلاقى به هذا الطرف علم وبالوجه الآخر جهل فيكون عالما جاهلا فى حالة واحدة بشىء واحد وكذلك نقطة الدائرة لو مدت خطوط عدة من محيطها الى صوب النقطة يقع الكل فى النقطة لا محالة ويكون كل جزء من أجزاء الدائرة ملاقيا النقطة حتى تدور عليها ومهما كانت أجزاء الدائرة ملاقية للنقطة كانت النقطة ملاقية لاجزاء الدائرة لا محالة فثبت أن الجزء الذى لا يتجزأ باطل وكيف لا ولو فرض بسيط مسطح من أجزاء لا تتجزى لكان الوجه الذى يحاذينا ونراه غير الوجه الذى لا نراه فان الواحد لا يكون مرئيا وغير مرئى فى حالة واحدة ولكانت الشمس اذا حاذت أحد وجهيه استنار به ذلك الوجه دون الوجه الآخر فاذا ثبت أنه لا ينقسم وأنه لا يتجزى ثبت أنه قائم بنفسه وغير متحيز أصلا فقيل له فما حقيقة هذه الحقيقة وما صفة هذا الجوهر وما وجه تعلقه بالبدن أهو داخل فيه أو خارج عنه ومتصل به أو منفصل عنه قال رضى الله تعالى عنه لا هو داخل ولا خارج ولا هو متصل ولا منفصل لان مصحح الاتصال والانفصال هو الجسمية والتحيز وقد انتفى عنه فانفك عن الضدين كما أن الجماد لا هو عالم ولا هو جاهل لان مصحح العلم والجهل الحياة فاذا انتفت انتفى الضدان فقيل له هل هو فى الجهة أم لا قال رضى الله عنه هو منزه عن الحلول فى المحال والاتصال بالاجسام والاختصاص بالجهات فان كل ذلك من صفات الاجسام وأعراضها التى هى عرض فى جسم وهو ليس بجسم ولا عرض فى جسم بل هو مقدس عن هذه العوارض فقيل له لم منع رسول الله صلى الله عليه وسلم من افشاء هذا السر وكشف الحقيقة فيه فقال قل الروح من أمر ربى قال رضى الله عنه لان الافهام لا تحتمل اذ الناس قسمان عوام وخواص أما من غلبت على طبعه العامية فهذا لا يقبله ولا يصدق به من صفة الله تعالى فكيف يصدق به فى حق الروح الانسانى ولهذا أنكرت أكثر الكرامية والحنبلية ومن كانت العامية غلبت عليه فى ذلك فجعل الاله جسما اذ لا يعقل موجودا الا متجسما مشارا اليه ومن ترقى من العامية قليلا نفى الجسمية وما أطاق أن ينفى عوارض الجسمية فاثبت الجهة وترقى عن هذه العامية الاشعرية والمعتزلة فأثبتوا موجودا لا فى جهة فقيل له لم لا يجوز كشف هذا السر مع هؤلاء قال لانهم احالوا أن تكون هذه الصفة لغير الله فاذا ذكرت هذا معهم كفروك وقالوا انك تصف نفسك بما هو من صفات الاله على الخصوص فكأنك تدعى الالهية لنفسك فقيل له فلم احالوا أن تكون هذه صفة لله ولغير الله أيضا قال رضى الله عنه لانهم قالوا كما يستحيل

لذوات المكان أن يجتمع اثنان في مكان واحد يستحيل أن يجتمع اثنان لا في مكان
أيضا لأنه إنما استحال اجتماع جسمين في مكان واحد لأنه لو اجتمعا لم يتميز أحدهما عن
الآخر فكذلك لو وجد اثنان كل واحد منهما ليس في مكان لم يحصل التمييز والفرقان
ولهذا أيضا قالوا لا يجتمع سوادان في محل واحد حتى قيل المثلان متضادان فقيل له
وهذا إشكال قوي فما جوابه قال رضي الله عنه جوابه أنهم أخطأوا حيث ظنوا
أن التمييز لا يحصل إلا بالمكان بل يحصل التمييز بثلاثة أمور أحدها بالمكان كجسمين
في مكانين والثاني بالزمان كسوادين في جوهر واحد في زمانين والثالث بالحد
والحقيقة كالأعراض المختلفة في محل واحد مثل اللون والطعم والبرودة والرطوبة
في جسم واحد فإن المحل لها واحد والزمان واحد ولكن هذه معان مختلفة الذوات
بحدودها وحقائقها فيتميز الطعم عن اللون بذاته لا بمكان وزمان وتميز العلم عن الإرادة
والقدرة بذاته وإن كان الجميع كشيء واحد فإذا تصورت أعراض مختلفة الحقائق في محل
فبأن تتصور أشياء مختلفة الحقائق بذاتها في غير مكان أولى فقيل له ههنا دليل آخر
على استحالة ما ذكرتموه أظهر من طلب التفرقة وهو أن هذا تشبيه وإثبات لأخص
وصف من صفات الله تعالى للروح قال رضي الله عنه هيهات فإن أوصاف الإنسان
من عالم سميع بصير قادر متكلم وأنه تعالى كذلك وليس فيه تشبيه لأنه ليس ذلك أخص
وصف الإله وكذلك البراءة من المكان والجهة ليست أخص وصفه بل أخص وصفه
أنه قيوم أي هو قائم بذاته وكل ما سواه قائم به وأنه موجود بذاته لا بغيره وكل ما سواه
موجود به لا بذاته بل ليس للأشياء من ذواتها إلا العدم وإنما لها الوجود من غيرها
على سبيل العارية والوجود لله تعالى ذاتي ليس بمستعار وهذه الخاصية أعني القيومية
ليست إلا لله تعالى فقيل له قد ذكرت معنى التسوية والنفخ والروح ولم تذكر معنى النسبة
في الروح وأنه لم قال من روحي ولم نسبه إلى نفسه فإن كان لأن وجوده به فجميع
الأشياء أيضا كذلك وقد نسب البشر إلى الطين فقال إني خالق بشرا من طين ثم قال
فإذا سويته ونفخت فيه من روحي وإن كان معناه أنه جزء من الله أفاض على القالب
كما يفيض معطي المال على السائل فيقول أفضت عليه من مالي فهذه نسبة جزئية
لذات الله سبحانه وتعالى وقد أبطلتم هذا وذكرتم أن الله سبحانه يستحيل اتصال
جزء قال رضي الله عنه هذا القول لو قالت به الشمس وقالت أفضت على الأرض
من نوري يكون صدقا ويكون معنى النسبة أن النور الحاصل من جنس نور الشمس
بوجه من الوجوه وإن كان في غاية الضعف بالإضافة إلى الشمس وقد عرفت أن
الروح منزه عن الجهة والمكان وفي قوته العلم بجميع الأشياء والاطلاع عليها
فهذه مضاهاة ومناسبة فلذلك خص بالإضافة وهذه المضاهاة ليست
للجسمانيات أصلا فقيل له وما معنى قوله تعالى قل الروح من أمر ربي وما معنى عالم

الامر وعالم الخلق قال رضى الله عنه كل ما يقع عليه مساحة وتقدير وهو الاجسام وعوارضها يقال انه من عالم الخلق والخلق ههنا بمعنى التقدير لا بمعنى الايجاد والاحداث يقال خلق الشئ أى قدره قال زهير

ولانت تفرى ما خلقت وبعـ ـض القوم يخلق ثم لا يفرى

أى يقدر الاديم ثم لا يقطع وما لا كمية له فلا تقدير يقال انه أمر ربى وذلك الموجودات التى ذكرناها وكل ما كان من هذا الجنس من أرواح البشر وأرواح الملائكة يقال انه من عالم الامر وعالم الامر عبارة عن الموجودات الخارجة عن الحس والخيال والجهة والمكان والتحيز وهو لا يدخل تحت المساحة والتقدير لانتفاء الكمية عنه فقيل له قد يتوهم من هذا أن الروح ليس مخلوقا وان لم يكن مخلوقا فهو قديم قال قد توهم ذلك جماعة وهو جهل بل نقول ان الروح غير مخلوق على معنى أنه غير مقدر بكمية فانه لا ينقسم ولا يتحيز ونقول أنه مخلوق بمعنى أنه حادث وليس بقديم وبرهان حدوثه طويل ومقدماته كثيرة ولكن الحق أن الارواح البشرية حدثت عند استعداد النطفة للقبول كما حدثت الصورة فى المرآة بحدوث الصقال وان كان ذو الصورة سابق الوجود على الصقل وايجاز هذا البرهان أن الارواح لو كانت موجودة قبل الابدان لكانت اما كثيرة واما واحدة وباطل وحدتها وكثرتها اوباطل وجودها وانما استحال وحدتها بعد التعلق بالابدان لعلمنا ضرورة أن ما يعلمه زيد يجوز أن يجهله عمرو ولو كان هذا الجوهر العاقل منهما واحدا لاستحال اجتماع الضدين فيه كما يستحيل فى زيد وحده ونعنى بالجوهر العاقل الروح ويحال كثرتها الآن لواحد انما يستحيل ان يثنى وأن ينقسم اذا كان ذا مقدار كالاجسام فالجسم ينقسم فانه ذو مقدار وله بعض فيتبعض أما ما لا بعض له ولا مقدار فكيف ينقسم أما تقدير كثرتها قبل التعلق بالبدن فمحال لانها لا تخلو اما أن تكون متماثلة أو مختلفة وكل ذلك محال وانما استحال التماثل لان وجود المثلين محال فى الاصل ولهذا يستحيل وجود سوادين فى محل وجسمين فى مكان لان الاثنينية تستدعى مغايرة ولا مغايرة ههنا وسوادان فى محلين جائزان لان هذا يفارق ذاك فى المحل اذ يختص أحدهما بمحل لا يختص به الآخر وكذلك جائز فى محل واحد فى زمانين اذ لهذا وصف ليس للآخر وهو الاقتران بهذا الزمان الخاص فليس فى الوجود مثلان مطلقا بل هو بالاضافة كقولنا زيد وعمرو مثلان فى الانسانية والجسمية وسواد الحبر والغراب مثلان فى السوادية ومحال تغايرهما لان التغاير نوعان أحدهما باختلاف النوع والماهية كتغاير الماء والنار وتغاير السواد والبياض والثانى بالعوارض التى لا تدخل فى الماهية كتغاير الماء البارد والماء الحار فان كان تغاير الارواح البشرية بالنوع والماهية فمحال لان الارواح البشرية متفقة بالحد والحقيقة

وهى نوع واحد وان كانت متغايرة بالعوارض فسئل لان الحقيقة الواحدة انما
تتغاير عوارضها اذا كانت متعلقة بالاجسام منسوبة اليها بنوع ما اذ الاختلاف
فى أجزاء الجسم ضرورة ولو فى القرب من السماء والبعد منها مثلا اما اذا لم يكن كذلك
كان الاختلاف محالا وهذا ربما يحتاج تقريره الى مزيد بسط لكن هذا القدر تنبيه
عليه قيل له فكيف يكون حال الارواح بعد مفارقة الاجساد ولا تعلق لها بالاجساد
وكيف تكثرت وتميزت فقال رضى الله تعالى عنه لانها اكتسبت بعد التعلق
بالابدان أوصافا مختلفة من العلم والجهل والصفاء والكدورة وحسن الاخلاق
وقبحها فبقيت بها متغايرة فعقل كثرتها بخلاف ما قبل التعلق بالاجساد فانه لا سبب
لتغايرها فقيل له فما معنى قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته وروى على
صورة الرحمن فقال رضى الله عنه الصورة اسم مشترك قد يطلق على ترتيب الاشكال
ووضع بعضها الى بعض واختلاف تراكيبها وهى الصورة المحسوسة وقد يطلق على
ترتيب المعانى التى ليست بمحسوسة ولكن فى المعانى ترتيب وتركيب وتناسب ويسمى
صورة فيقال صورة المسئلة كذا وصورة الواقعة كذا وصورة العلوم الحسية والعقلية
كذا فالمراد بالصورة فى هذه الصورة هى الصورة المعنوية والاشارة الى المضاهاة التى
ذكرناها ويرجع ذلك الى الذات والصفات والافعال وحقيقة ذات الروح انه قائم بنفسه
ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر متحيز ولا يحل المكان والجهة ولا هو متصل بالبدن
والعالم ولا منفصل عنه ولا هو داخل فى أجسام العالم والبدن ولا خارج وهذا كله
صفات ذات الله وأما الصفات فقد خلق حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما والله
تعالى كذلك وأما الافعال فمبدأ فعل الآدمى ارادة يظهر أثرها فى القلب فيسرى منه
أثر بواسطة الروح الحيوانى الذى هو بخار لطيف فى تجويف القلب ويتصاعد الى
الدماغ ثم يسرى منه أثر الى الاعصاب ثم الى الاوتار والرباطات المتعلقة بالعضلة
فتنجذب الاوتار فتتحرك بها الاصابع القلم وبالقلم المداد مثلا فيحدث منه صورة
ما يريد كتبه على وجه القرطاس على الوجه المتصور فى خزانة التخيل فانه ما لم يتصور
فى خياله صورة المكتوب أولا لا يمكن احداثه على البياض ثانيا ومن استقرى أفعال
الله تعالى وكيفية احداثه النبات والحيوانات على الارض بواسطة تحريك السموات
والكواكب وذلك بطاعة الملائكة فى تحريك السموات علم أن تصرف الآدمى فى
عالمه الاصغر أعنى بدنه يشبه تصرف الخالق فى العالم الاكبر وهو مثله وانكشف له ان
نسبة شكل القلب الى تصرفه نسبة العرش ونسبة الدماغ نسبة الكرسى والحواس
كالملائكة الذين يطيعون طبعا ولا يستطيعون خلافا والاعصاب كالسموات
والقدرة فى الاصابع كالطبيعة المسخرة المركوزة فى الاجساد والمداد كالعناصر التى هى
أمهات المركبات فى قبول الجمع والتركيب والتفرقة ومرآة التخيل كاللوح المحفوظ

لمن اطلع بالحقيقة على هذه الموازنة عرف معنى قوله صلى الله عليه وسلم ان الله خلق
آدم على صورته ومعرفة ترتيب أفعال الله تعالى معرفة غامضة يحتاج فيها الى تحصيل
علوم كثيرة وما ذكرناه اشارة الى جملته فقيل له ما معنى قوله عليه السلام
من عرف نفسه فقد عرف ربه قال رضي الله عنه ان الاشياء تعرف بالامثلة المناسبة
ولولا المضاهاة المذكورة لم يقدر الانسان الى الترقي من معرفة نفسه الى معرفة ربه
ولولا ان الله تعالى جمع فى الآدمي ما هو مثال جملة العالم حتى كأنه نسخة مختصرة من
العالم وكأنه ربيق عالمه منصرف فيما عرف صانع العالم من التصرف والربوبية والفعل
والعلم والقدرة وسائر الصفات الالهية فصارت النفس بمضاهاتها وموازنتها مرقاة
الى معرفة خالق النفس فى استكمال المعرفة وبالمثلية التى قدمناها يكشف عن وجه
هذه المسئلة فقيل له ان كانت الارواح حادثة مع الاجساد فما معنى قوله عليه
السلام ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بألفى عام وقوله عليه السلام
أنا أول الانبياء خلقا وآخرهم بعثا وكنت نبيا وآدم بين الماء والطين قال رضي الله عنه
شيء من هذا لا يدل على قدم الروح بل يدل على حدوثه وكونه مخلوقا نعم ربما يدل
بظاهره على تقدم وجوده على الجسد وأمر الظواهر هين فان تأويلها ممكن والبرهان
القاطع لا يدرأ بالظواهر بل يسلط على تأويل الظواهر كما فى ظواهر التشبيه فى حق
الله تعالى وقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد أراد بالارواح أرواح
الملائكة وبالاجساد أجساد العالم من العرش والكرسي والسموات والارض
والكواكب والهواء والماء والنار والتراب وجرم الارض أصغر من جرم الشمس
بكثير ثم لا نسبة لجرم الشمس الى فلكه ولا لفلكه الى السموات التى فوقه ثم كل ذلك
اتسع له الكرسي اذ وسع كرسيه السموات والارض والكرسي صغير بالاضافة الى
العرش فاذا تفكرت فى جميع ذلك استحقرت أجساد الآدميين ولم تفهمها من مطلق
لفظ الاجساد وكذلك فاعلم وتحقق أن الارواح البشرية بالنسبة الى أرواح الملائكة
كأجسادهم بالاضافة الى أجساد العالم ولو انفتح لك باب معرفة الملائكة لرأيت
الارواح البشرية كسرج اقتبست من نار عظيمة طبقت العالم وتلك النار العظيمة
هي الروح الاخير من أرواح الملائكة ولارواح الملائكة ترتيب وكل واحد منفرد
برتبته ولا يجتمع فى مرتبة واحدة اثنان بخلاف الارواح البشرية المتكثرة مع اتحاد
النوع والمرتبة أما الملائكة فكل واحد نوع برأسه وكل ذلك النوع اليه أشار بقوله
تعالى وما منا الا له مقام معلوم وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون وكقول النبي
صلى الله عليه وسلم ان الراكع منهم لا يسجد والقائم لا يركع وانه ما من واحد الا وله
مقام معلوم فلا يفهم اذا من الارواح والاجساد المطلقة الا أرواح الملائكة وأجساد
العالم أما قوله عليه السلام أنا أول الانبياء خلقا وآخرهم بعثا فالخلق هنا هو التقدير

دون الايجاد فانه قبل أن وجدناه أنه لم يكن موجودا اعلم انا ولكن الغايات والكمالات
سابقة في التقدير لاحقة في الوجود وهو معنى قولهم أول الفكرة آخر العمل بيانه
أن المهندس المقدر للدار أول ما يمثل صورتها في تقديره وهي دار كاملة وآخر ما يوجد
من أثره الدار الكاملة والدار الكاملة هي أول الاشياء في نفسه تقديرا وآخرها وجودا
لأن ما قبلها من ضرب اللبنات وبناء الحيطان وتركيب الجذوع وسيلة الى غاية
وكمال وهي الدار فالغاية هي الدار ولأجلها تقدم الآلات والاعمال فاذا عرفت هذا
فاعلم أن المقصود من فطرة الآدميين ادراكهم السعادة والقرب من الحضرة الالهية
ولا يمكن الا بتعريف الانبياء فكانت النبوة مقصودة بالايجاد والمقصود كمالها وغايتها
لا أوائلها وانما يكمل بحسب سنة الله بالتدريج كما يكمل عمارة الدار بالتدريج فمهد
أصل النبوة بآدم عليه السلام ولم يزل يترقى ويكمل حتى بلغ الكمال بمحمد صلى الله
عليه وسلم وكان المقصود كمال النبوة وغايتها وتمهيد أوائلها وسيلة كتمهيد تأسيس
البنيان وتمهيد أصول الحيطان فانه وسيلة الى كمال صورة الدار ولهذا السر كان خاتم
النبيين فان الزيادة على الكمال نقصان وأكمل شكل اليد الباطشة كف عليه خمسة
أصابع فكما أن ذا الاصابع الاربع ناقص فذو الاصابع الست ناقص لأن السادسة زيادة
على الكفاية وهي نقصان في الحقيقة وان كانت زيادة في الصورة واليه أشار بقوله عليه
السلام مثل النبوة مثل دار معمورة لم يبق فيها الا موضع لبنة فكنت أنا تلك اللبنة
أو لفظ هذا معناه فاذا عرفت أن كونه خاتم النبيين ضرورة لا يتصور خلافه اذ بلغ
الغاية في الكمال والغاية أول في التقدير آخر في الوجود وأن قوله عليه السلام كنت نبيا
وآدم بين الماء والطين فاشارة الى ما ذكرناه فانه كان في التقدير قبل تمام خلقة آدم
لأنه لم ينشأ خلق آدم الا لينتزع الصافي من ذريته ولا يزال يستصفي تدريجا الى أن يبلغ
الكمال كمال الصفاء فيقبل الروح القدسي المحمدي صلى الله عليه وسلم ولا يفهم هذا
الا بأن يفهم أن للدار وجودين وجود في ذهن المهندس ودماغه حتى كأنه ينظر
الى صورة الدار ووجود خارج الذهن في الاعيان والوجود الذهني سبب الوجود
الخارجي العيني فهو سابق لا محالة فكذلك فاعلم أن الله تعالى يقدر أولا ثم يوجد على
وفق تقديره ثانيا والتقدير يرتسم في اللوح المحفوظ كما يرتسم تقدير المهندس أولا
في لوح أو قرطاس فيصير الدار موجودة بكمال صورتها نوعا من الوجود يكون هو سببا
للوجود الحقيقي فكما أن هذه الصورة ترتسم في لوح المهندس بواسطة القلم والقلم
يجري على وفق العلم بل العلم يجريه فكذلك تقدير صور الامور الالهية يرتسم أولا
في اللوح المحفوظ وانما تنتقش اللوح من القلم والقلم يجري على وفق العلم واللوح عبارة
عن موجود قابل لنقش الصور والقلم عبارة عن موجود منه تفيض الصور على اللوح
المنتقش فحد القلم هو الناقش لصور المعلومات وحد اللوح هو المنتقش به

الصور وليس من شرطه أن يكون جسما والجسمية لاتدخل فى حد القابية وحقيقتها وكذلك اللوحية بل روح القلمية واللوحية ماذكرناه والزائد عليه صورته لامعناه ولايبعد أن يكون قلم الله تعالى ولوحه لاتشابه أصبعه ويده وكل ذلك على مايليق بذاته والهيته فيتقدس عن حقيقة الجسمية بل جملتها جواهر روحانية بعضها عالمة كاللوح وبعضها معلمة كالقلم فان الله تعالى علم بالقلم فاذا فهمت معنى نوعى الوجود فقد كان نبينا قبل آدم عليهما السلام بمعنى الوجود الاول التقديرى دون الوجود الثانى الحسى العينى تم الكلام فى الروح وحسناته (الى هنا من الرسالة المسماة بالنفخ والتسوية) للامام الهمام حجة الاسلام أبى حامد الغزالى قدس الله روحه ونور ضريحه (وبدأ خلق الانسان) يعنى آدم من طين ثم جعل نسله ذريته سميت به لانها تنسل منه أى تنفصل من سلالة من ماء مهين ممتهن ثم سواه قومه بتصوير أعضائه على ماينبغى ونفخ فيه من روحه أضافه الى نفسه تشريفا واشعارا بأنه خلق عجيب وأن له شأنا له مناسبة ما الى الحضرة الربوبية ولاجله قال عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه (من البيضاوى فى سورة السجدة) قوله ومناسبة ما الى الحضرة الربوبية أى انتساب وانا عقدنا بالى وحضرة مصدر بمعنى حضور والمراد المقام والحضور أقحم تأدبا على ماعرف فى الاستعمال ووجه المناسبة اتصالها بالعالم العلوى وتجردها عن الجسم وتنزهها قوله من عرف نفسه الخ ليس بحديث بل هو من كلام أبى بكر الرازى كما ذكره الحفاظ وبعض الجهلة يظنه حديثا كما وقع فى بعض الموضوعات وقيل ليس معناه ماذكر بل معناه من عرف نفسه وتأمل حقيقتها عرف أن له صانعا موجدا له واليه الاشارة بقوله تعالى وفى أنفسكم أفلا تبصرون قلت ماذكره المصنف سبقه اليه غيره وهو مناسب لكلام الحكماء والصوفية والنفيا يحتمله فتأمله شهاب (قال الامام الرازى) فى الفصل العاشر من المقالة الثالثة من الكتاب السابع من المطالب العالية فى تقرير الوجوه الاقناعية فى أن النفس تبقى بعد موت الجسد (الحجة الرابعة) أن الانسان قد يرى أباه وأمه فى المنام ويسألهما عن أشياء وهما يذكران جوابات صحيحة وربما أرشداه الى دفين دفناه فى موضع لايعلمه أحد وأقول انى حين كنت صبيا فى أول التعلم وكنت أقرأ مسئلة حوادث لاأول لها رأيت أبى فى المنام فقال أجود الدلائل أن يقال الحركة انتقال من حالة الى حالة فهى تقتضى بحسب ماهيتها كونها مسبوقة بالغير والازل ينافى كونه مسبوقا بالغير فوجب أن يكون الجمع بينهما محالا وأقول ظاهر أن هذا الوجه أحسن من كل ماقيل فى هذه المسئلة وسمعت أن الفردوسى الشاعر لما صنف كتابه المسمى بشاهنامه على اسم السلطان محمود بن سبكتكين وانه ماقضى حقه كما يجب وماراعاه كما يليق بذلك الكتاب ضاق قلب الفردوسى فرأى رستم فى المنام فقال له انك مدحتنى فى هذا الكتاب كثيرا وأنا فى زمرة

الاموات فلا أقدر على قضاء حقك ولكن اذهب الى الموضع الفلانى واحفر فانك
تجد فيه دفينا فتنبه هذه فكان الفردوسى الشاعر يقول ان رستم بعد موته كان أكثر
كرما من شهوده حال حياته وسمعت أيضا أن أصحاب ارسطاطاليس كلما أشكل
عليهم بحث غامض ذهبوا الى قبره وبحثوا فى تلك المسئلة هنالك فكانت المسئلة تنفتح
والاشكال يزول وهذه الاحوال مما تفيد الظن أن نفوس الاموات باقية بعد موت
أبدانهم انتهى (فائدة) للنفس أربع دور كل دار أعظم من التى قبلها الاولى بطن الام
وذلك الحصر والضيق والغم والظلمات الثلاث الثانية هذه الدار التى نشأت فيها
واكتسبت فيها الخير والشر الثالثة دار البرزخ وهى أوسع من هذه الدار وأعظم ونسبة
هذه الدار اليها نسبة الدار الاولى الى هذه الرابعة الدار التى لا دار بعدها دار القرار
الجنة أو النار وانه يتنقل فى هذه الدور طبقا بعد طبق حتى يبلغها الدار التى لا يصلح لها
غيرها (تنبيه) قد شرف الله هذا البيت الشريف أعنى الهيكل الانسانى وجعله نظير
العالم المحيط الاكبر معنى وصورة فاعتبر كأنه هو نسخة [illegible] فى العالم الاكبر
تجده مجموعا فيه من ملك وملكوت فكما أن فى الاكبر ماء ملحا وعذبا ومرا وزعاقا فكذلك
كله فى الانسان فالملح فى عينه والزعاق فى منخره والمر فى أذنيه والعذب فى فمه وكما أن
فى العالم الاكبر ترابا وماء وهواء ونارا ففى الانسان ذلك بعينه وكما أن فى الاكبر سماء وقمرا
ونجوما ففى الانسان [illegible] روح القدس [illegible] روح [illegible] وكما أن شمس الافق غربت
أظلم العالم فالروح اذا فارقت أظلم الجسد وانه [illegible] وكما أن القمر [illegible] النور من
الشمس وينقص ويزيد فالعقل تزيد قوته تارة وتنقص أخرى ونظيرها فى البدن
الحواس الخمس ونظير الجبال العظام والبحار العروق وكما أن فى البحر حيتانا مضطربة
ففى الانسان اللسان المضطرب فى الفم وكما أن فى العالم رياحا أربعا شمالا وجنوبا
وصبا ودبورا ففى الانسان أربع قوى جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة وكما أن فى العالم
سباعا وشياطين وبهائم ففى الانسان الافتراس وطلب القهر والغلبة والغضب والحقد
والحسد والفجور والاكل والشرب والنكاح وكما أن فى العالم ملائكة بررة ففى الانسان
طهارة وطاعة واستقامة وكما أن فى العالم من ظاهر للابصار ومن يخفى ففى الانسان
[illegible] ظاهره [illegible] وباطنه [illegible] وكما أن العالم
سماء وأرضا ففى الانسان علو وسفل [illegible]
حرف ولا ينقص معنى ولم يجد [illegible]
أن أول ما خلق الله القلب لانه [illegible] الروح [illegible] المعرفة [illegible]
ومنزل المحبة ومحل العلوم [illegible] فاعلم أنه لا اله
الا الله لا يتجلى [illegible] القلوب
ذلك محل الاقبال [illegible] الثواب [illegible] الوعد والوعيد والترغيب

والترهيب

والترهيب كان سلطان البدن المخلوق أولا ثم بنى له سبحانه منتزها عجيبا عاليا مشرفا
فى أرفع مكان من هذه المدينة الانسانية سماه الدماغ وجعله منشأ الحس الذى هو
الواسطة بين القلب وبين العالم العلوى وفتح له فيه طاقات وخوخات يشرف كل منها
على ملكه وهى الاذنان والعينان والانف والفم ثم بنى له فى مقدم ذلك المنتزه خزانة
سماها خزانة الخيال جعلها مستقر خباياه وموضع رفع ولاة الحس وفيها تخزن
خبايا المبصرات والمسموعات والمطعومات والملموسات وما يتعلق بها ومن تلك
الخزانة تكون المرائى والاحكام النوعية وبنى فى وسط هذا المنتزه خزانة الفكر ترتفع
اليها المتحصلات فيقبل منها الصحيح ويرد الفاسد وبنى فى آخره خزانة الحفظ وجعل هذا
الدماغ مسكن الوزير الذى هو العقل وشق له العين وجعل مقدار الابصار قدر عدسة
ثم أظهر فى تلك العدسة صورة العالم مع اتساع أطرافها وتباعد أكنافها وجعل
الحدقة مصونة بالاجفان لتسترها وتحفظها وتصقلها وتدفع الاقذاء عنها وجعل
الاجفان سودا ليجتمع النور المعين للابصار وجعل لتحريك الحدقة أربعا وعشرين
عضلة لو نقصت واحدة لاختل ذلك وجعل الاجفان متحركة الى الانطباق أبدا بغير
اختيار الانسان لتبقى الحدقة نقية صافية عن الكدورات فانها بمنزلة المرآة وهى
لا تنفع الا اذا كانت فى غاية الصقالة وشق الاذنين وأودعهما ماء مرا ليعين على ادراك
السمع وليمنع الهوام عن دخول الاذن وحوطها بالصدفة ليجتمع الصوت فترده الى
الصماخ وجعل فيها انحرافا واعوجاجا لتطول المسافة فاذا دخلها شىء من الهوام تكثر
حركته فيتنبه الانسان ويسعى فى اخراجه قبل تمكنه وجعل العينين مقدمتين
والاذنين مؤخرتين لان العين تدرك الاجسام والاعراض وهى أدلة وجود الصانع
والاذن تسمع الكلام والدلائل العقلية مقدمة على السمعية ورفع الانف فى وسط الوجه
باحسن شكل وفتح منخريه وأودعهما حاسة الشم ليستنشق الهواء البارد ويستغنى
عن فتح الفم أبدا وجعل تجويفه واسعا ليحصر الهواء فيه فينكسر برده قبل وصوله
للدماغ ثم للقلب وليجلب هواء كثيرا فان النفس لو انقطع عن الانسان لحظة مات
والقصد الاصلى بالنفس ايصال الهواء البارد للقلب وباخراجه دفع الفضلة الفاسدة
منه وجعل الفم آلة لتحصيل مصالح الروح وأودع فيه اللسان المعرب عما فى القلب
وجعل فيه وفى الحنجرة والشفتين مقاطع ومخارج للحروف المؤدية للمعانى وخلق
الحناجر مختلفة الاشكال ضيقا وخشونة وملاسة لتختلف الاصوات فلا يتشابه
صوتان البتة فكما حصل الامتياز بين الاشخاص بالقوة الباصرة حصل بالسامعة
فجعل فيه الاسنان لتعين على مقاطع الاصوات فتحدث الحروف المختلفة بسببها
ولتكون آلة للقطع والكسر والطحن وجعل المقدمة حادة عريضة الرؤس لتكون
كالسكين والانياب مستديرة الرؤس خشنة كالرحى للطحن ولو قدر كون الاضراس

مقدمة والرباعيات مؤخرة بطلت المنافع وزين الفم بالاسنان فبيضها ونضد صفوفها
كأنها الدر المنظوم وخلق الشفتين حسنا الشكل ليتم بهما مخارج الحروف
وجعل الاذن بلا حجاب ولا باب وخلق اللسان وراء ما بين الاسنان والشفتين تنبيها على
أنه يجب كون استماع الكلام أكثر وجعل الفم معدنا للرطوبة العذبة اللعابية فاذا
طحن الطعام بأسنانه امتزج اللعاب فوصل أثر الطعام اللذيذ حلا ولولا اللعاب لتعذر
مضغ الطعام وعسر ابتلاعه فسبحان المقدر انظر الى وجهك مع صغره وضع فيه أربعة
بحار مختلفة الطبائع والطعم فجعل الاذن مملوة تماما مرا لئلا يدخلها شيء من الحشرات
كالمر والعين مملوة ماء ملحا لئلا تسارع العفونة الى ذلك الشحم والفم ماء عذبا ليعد
الطعم والانف ماء غسا ازعاقا منتنا لانه مصب فضلات الدماغ وساق اليدين تطلب
والرجلين للهرب ولو ذهبنا لذكر تفاصيل ذلك وتكلمنا الى بقية البدن لضاقت
الانفاس وامتلأ القرطاس فسبحان من له في كل شيء حكمة من شرح قصيدة النفس
للمناوي (اعلم أن الغرض) من اتصال النفس بالبدن تحصيل المطالب التي يمكنها
تحصيلها من الاطلاع على حقائق الاشياء بقدر ما يمكنها لان النفس في مبدأ الفطرة
خالية عن جميع المعقولات ولذلك سميت في تلك الحالة بالعقل الهيولاني تشبيها
بالهيولى الخالية عن جميع الصور المستعدة لها فانها مستعدة لاكتساب المطالب
العلمية قابلة للارتسام بالصور القدسية لكنها متفاوتة في ذلك وهي مع ذلك على أربع
مراتب احداها مرتبة الفائزين بالمطالب العلمية والسعادة الابدية من معرفة
الصانع والوقوف على حقائق الاشياء بقدر الطاقة الثانية مرتبة النفوس التي لم ترتسم
فيها المطالب ولا أضدادها وهم في سعة من رحمة الله واليهم أشار المصدوق صلى الله عليه
وسلم بقوله (أكثر اهل الجنة البله) وقال الناظم البله اذا تنزهوا خلصوا من البدن
الى سعادة تليق بهم وقال البلاهة أدنى الى الخلاص من فطانة بتراء الثالثة مرتبة
النفوس الجاهلة التي ارتسمت فيها نقيض المطالب الحقة المنافية لما هو من الامر
لكن لا تكون راسخة فيها لتزول عنها بسبب من الاسباب فيحصل لهؤلاء بعد [illegible]
ما حصل لمن قبلهم من السعادة الاخروية الملائمة بهم الرابعة مرتبة الاشقياء وهم
الذين اعتقدت نفوسهم بالصور المضادة للامور الواقعية في نفس الامر وهم الذين
اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وهؤلاء في [illegible] الاقسام المتقدمة المذكورة [illegible]
جدا كما أشار في الاشارات بقوله لا يبعد عندنا أن السعادة [illegible] ولا أنها
لا تنال الا باستكمال [illegible] ولا [illegible]
بالتكة أى قاطعة لعصمة [illegible] فانها [illegible] ضربا من الجهل [illegible]
[illegible] ضربا من [illegible] الناس [illegible]
[illegible] في الجدول [illegible]

رحمه الله هذا كله قال الطوسي دلت على أن ماعدا الجهل والرذيلة إما يقتضيان
شقاوة منقطعة أو لا يقتضيان شقاوة أصلا قال الامام الرازي لما كان ربما يخطر بالبال
أن سبب السعادة الاخروية ليس الا العلوم فالنفوس الخالية منها لا يكون لها شئ
من السعادة فيكون الغالب على النفوس أن تكون معطلة لا يكون بين وجودها
وعدمها فرق أشار الى دفعه بذلك والذي يقتضي العذاب الخالد العقائد الرديئة وأما
الاخلاق الرديئة فتوجب العذاب مدة ثم يؤول الامر الى خلاص النفس الى رحمة
الرحمة فاذا الويل ما وصل اليه من العذاب المنقطع الحاصل أولا بالسعادة الابدية
الحاصلة ثانيا كانت الغلبة للسعادة على أنه ليس كل خلق ردئ يوجب العذاب بل
موجبه هو الخلق المتمكن في النفس تمكنا تاما ولا شك أن ذا ليس بغالب بل نادر فمن
اعتقد أن الناجي ليس الا من عرف الحق بالبراهين وكان نقيا عن الاوزار كما تقوله
المعتزلة يلزمه أن يكون أهل النجاة في غاية القلة وليس كذلك بل النفوس الخالية
عن العقائد الباطلة من أهل السعادة والنفوس الآثمة سيخلصون الى السعادة
وحينئذ فالغالب أهل النجاة وأما الاشقياء فمحصورون في أقل الاشخاص واذا كان
كذلك ظهر الغرض لان الغرض المطلوب للنفوس حصل للاغلب ووصلوا
الى الكمال وان بقيت فئة منهم في عذاب القبر وأما نفوس الاشقياء الاشرار فلقلتها
ساقطة عن الاعتبار فكأنها بالقياس الى الناجين الابرار بمنزلة شر قليل واقع بين
خير كثير ولا يليق بالصانع الحكيم ترك خير كثير بشر قليل ألا ترى الى قول السهروردي
خير كثير يلزمه شر قليل لا يجوز على رحمة المبدع اهماله لان في ترك خير كثير يلزمه شر
قليل شرا كثيرا كالنار فيها منافع كثيرة وان كان يلزمها أحيانا احراق ثوب فقير لا يقال
هلا خلق هذا القسم بريئا من الشر لانا نقول هذا سؤال فاسد كأنه قيل لم لا جعل
الماء غير الماء والنار غير النار فاهمال المصالح الكلية والخيرات الكلية بشر جزئي لا يجوز
ألم تر أن الحكمة توجب قطع عضو لسلامة بدن والمبدأ الاول لا يفعل الاشياء لغرض
والعالي لا يعمل للسافل فالحق تعالى لا غرض له في الصنع والاشياء ما لم تلزم لا تكون
وانما يطول حديث الخير والشر من يظن أن حركات الافلاك وسلاسل الاسباب
كانت لمصلحة الانسان أو لترقية زيد وعمرو بل هذه لوازم عن لا يلتفت اليها وقد نبهنا
أن الوجود لا يصح أن يكون أتم مما هو عليه والممتنع غير مقدور ولو كان للباري غرض
ما ثبت له وقد قال ولكن الله ذو فضل على العالمين وليس الباري جل شأنه مشتغل
الذات بأن يعمي أرملة أو يهمل رضيعا باماتة مرضعته أو يهتك ستر بائت الستر بل
هي لوازم مقدرة لحركات كلية كما يشهد به وكل شئ عنده بمقدار انتهى وبما ذكره
عرف أن الاشقياء في غاية الندرة بالنسبة للسعداء ورحمته وسعت كل شئ على أنه قد
جاء في بعض الآثار ما يدل على اخلاص الكل آخرا وأن النار تفنى ويزول عذابها

دون الجنة قال ابن تيمية نقل ذلك عن عمر وابن مسعود وأبي هريرة وأبي سعيد
وغيرهم وأخرج عبد بن حميد باسنادين رجالهما ثقات لولبث أهل النار في النار كعدد
رمل عالج لكان لهم على ذلك يوم يخرجون فيه وتداوله أئمة غير مقابلين له بالانكار
قال أعني ابن تيمية وانما أرادوا بجنس أهل النار الذين هم أهلها أما قوم أصيبوا بذنوبهم
فقد علم هؤلاء أنهم وغيرهم لا يلبثون قدر رمل عالج ولا قريبا منه ولفظ أهل يختص بمن
عدا المؤمنين كما يشير اليه عدة أحاديث ولا يناقضه خالدين فيها وما هم منها بمخرجين
بل ما أخبر به الحق هو الحق الذي لا يقع خلافه لكن اذا انقضى أجلها وفنيت
كما تفنى الدنيا لم يبق نار فلم يبق عذاب وورد في عدة طرق عن ابن عمر رضي الله عنهما
ليأتين على جهنم يوم تصفق فيه أبوابها ليس فيها أحد وذلك بعدما يلبثون فيها أحقابا
وجاء نحوه عن ابن مسعود رضي الله عنهما وأخرج عبد بن حميد عن الشعبي "جهنم
أسرع الدارين عمرانا وأسرعهما خرابا وأخرج ابن مردويه عن جابر رفعه في قوله تعالى
فأما الذين شقوا ففي النار الآية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان شاء الله أن يخرج
أناسا من الذين شقوا من النار فيدخلهم الجنة فعل ورد ذلك بأن الاجماع على خلافه
واعترض بأنه انما يظن الاجماع من لم يعرف النزاع وقد عرف قديما وحديثا والذي دل
عليه القرآن أن الكفار يخلدون في النار أبدا وأنهم غير خارجين منها وانهم لا يفتر عنهم
عذابها وأنهم لا يموتون فيها وان عذابهم فيها مقيم وذلك كله لا نزاع فيه بين المسلمين
وانما النزاع في شئ آخر وهو أنه هل النار أبدية أو مما كتب عليها الفناء والنصوص دالة
على أنهم لا يخرجون منها ما دامت باقية كما يخرج أهل التوحيد منها مع بقائها وفرق
بين من يخرج من المحبس وهو محبس على حاله وبين من يبطل حبسه بخراب المحبس
حكى ذلك كله ابن القيم وأطنب فيه ورفع قوادحه في نحو كراسة والذي نعتقده ما عليه
هداة الامة وجمهور الائمة أن النار لا تفنى ولا يزول عذابها ووافق ابن القيم على نحو
ما زعمه جمع من الصوفية قال العفيف التلمساني اذا بلغ الانتقام الغاية انقلب رحمة
وقام المصطفى صلى الله عليه وسلم لجنازة فقالوا انه يهودي " فقال أليس الملك معها
أليست نفسا قال في الفتوحات هذا أرجى ما تمسك به أهل الله اذا لم يكونوا من أهل
الكشف ولا التعريف الالهي "في شرف النفس الناطقة وأن صاحبها وان شقي بدخول
النار فهو كما يشقى هنا بأمراض النفس والعلل والهموم فان ذلك كله غير مؤثر
في شرفها اذا كانت من العالم الاشرف فقام لها لكونها نفسا أي لذاتها وهذا
يؤذن بتساوي النفوس وفي رسالة القشيري "عن بعض الصلحاء أنه ذم من رأى نفسه
خيرا من فرعون قال وهذه مسئلة من أعظم المسائل تؤذن بشمول الرحمة وعمومها
لكل نفس وان عمرت النفوس الدارين ولا بد من عمارة الدارين كما ورد أن
الله يعامل النفوس بما يقتضيه شرفها بسبب لا يعلمه الا أهل الله فانه من الاسرار

الخصوصة بهم فكما أن ابا نته يجمعهم كذلك المقام يجمعهم اذ انتم ان شاء الله
قال الله تعالى فى الذين شقوا ان ربك فعال لما يريد ولم يقل عطاء غير مجذوذ كما قال
فى السعداء ورحمته سبقت غضبه ووسعت كل شئ منة واستحقاقا وبالاصل كل ذلك
منه فانه الذى كتب على نفسه الرحمة الى هنا كلام ابن عربى وقد قلنا لك ان اعتقادنا
ما عليه الجماعة من أهل الفقه والحديث أن النار لا تفنى وأن أهلها لا يخرجون
منها (فائدة) فى المصون المنسوب الى حجة الاسلام ان فى التوراة ان أهل الجنة يكثون
فى النعيم خمسة عشر ألف سنة ثم يصيرون ملائكة وأن أهل النار كذا وأزيد ثم يصيرون
شياطين وفى الانجيل ان الناس يحشرون ملائكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينامون
ولا يتوالدون وفى القرآن أن الناس يحشرون كما خلقهم الله أول مرة انتهى من شرح
القصيدة النفس للمناوى عليه رحمة البارى (فى بيان اشتغال النفوس البشرية بالدعاء
والتضرع هل يعقل أن يكون فيه فائدة أم لا) من الناس من أنكر هذه التأثيرات
واحتج على صحة هذا الانكار بوجوه الحجة الاولى أن الممكنات باسرها منتهية الى ذات
واجب الوجود فان اقتضى شئ من لوازم ذات واجب الوجود حدوث ذلك الشئ
وجب أن يحصل سواء وجد ذلك الدعاء أو لم يوجد وان لم يوجد فى لوازم ذات واجب
الوجود ما يوجب حصول ذلك الاثر لم ينتفع بالدعاء أصلا الحجة الثانية أن المعترفين
بنفاذ علم الله تعالى فى جميع المحدثات قالوا ذلك الشئ ان كان معلوم الوقوع وقع
ولا حاجة الى الدعاء وان كان معلوم اللاوقوع لم يقع ولا فائدة فى الدعاء الحجة الثالثة أن
مبادى حدوث الحوادث فى هذا العالم ليست الا العلل العالية الفلكية فلو قلنا انه
قبل الدعاء ما كانت تلك الحوادث توجد وبعد الدعاء تدخل فى الوجود لكنا قد أثبتنا
للنفوس البشرية على ضعفها نوعا من التأثير فى العلل العالية وذلك بعيد جدا الحجة
الرابعة أن الاسباب العالية اما أن تكون تأثيراتها بالايجاب والطبع أو بالقصد
والاختيار فان كان الاول لم يكن فى الدعاء فائدة وان كان الثانى فعلم تلك الاسباب
العالية الفعالة العلامة بمصالح هذا العالم أكمل وأتم وأوفى من علم البشر فان كان
الاصلح حصول ذلك الشئ فتلك العلل العالية لا تخل به البتة وان كان الاصلح عدم
ذلك الشئ كان طلب تحصيله بالدعاء جهلا وحكمة العلل العالية تمنعها عن الاقدام على
فعل ما لا ينبغى الحجة الخامسة أن الاسباب الفلكية العالية ان كانت فاعلة لذلك الفعل
لم يكن فى هذا الدعاء فائدة وان كانت ممتنعة عن ذلك الفعل كان اشتغال هذا الانسان
بطلب تحصيل ذلك الفعل يجرى مجرى المنازعة مع الاسباب الفلكية والضعيف اذا
قاوم القوى لم يستفد منه الا المقت والرد والحرمان الحجة السادسة أن المشتغل بالدعاء
اما أن يكون قد حصل فى قلبه نوع من المكاشفات الروحانية أو لم يحصل ذلك فان لم يحصل
ذلك كان ذلك الدعاء مجرد تحريك اللسان ولا فائدة فيه الا تكثير الهذيان وان حصل

فيه ذلك الكشف قويا تاما صارت النفس مستغرقة فى تلك الاضواء والانوار فحينئذ لا يتفرغ القلب لطلب النصيب والمقصود وان كان الكشف ضعيفا بحيث تبقى النفس مع ذلك المقدار من الكشف طالبة لهذه الاغراض الخسيسة راغبة فى تحصيلها كانت القوة الحاصلة من تلك المكاشفة ضعيفة جدا وحينئذ لا تفيد شيأ الحجة السابعة أن الدعاء يجرى مجرى تنبيه الغافل واعلام الجاهل فكأنه يقول لمعبوده تركت الجود والفضل والرحمة فأنا أعلمك أن الاولى فعله ولا شك أن هذا مبالغة فى سوء الأدب الحجة الثامنة أن من حضر فى مجلس السلطان القاهر فان الأدب يقتضى أن لا يشافهه بالطلب فرعاية هذا الأدب فى حضرة الجلال أولى الحجة التاسعة أن العلل العالية منزهة عن البخل موصوفة بالجود وافاضة الرحمة فامتناعها عن ذلك قبل الدعاء يدل على امتناعها فى أنفسها انما يحسب الامتناع الذى أولا جل أنها على ضد لمصلحة العاقبة الحجة العاشرة اتفق جمهور أرباب الرياضات على أن الرضا بقضاء باب الله الأعظم والاقدام على الدعاء خوض فى التصرف من غير الاذن والسكوت باللسان وبالقلب هو الرضا فوجب أن يكون هو المنهج الاكمل والطريق الافضل فهذا البيان شبهات المنكرين للدعاء وأما المعترفون بأن الاشتغال بالدعاء طريق نافع ومنهج مستقيم فقد ذكروا فيه فوائد الفائدة الاولى أن النفس بمقتضى جوهرها مجبولة على حب اللذات الجسمانية والاغراض العاجلة وأما الاعراض عن هذه الطريقة والاقبال على معرفة الله بالكلية فعلى خلاف عادتها وعلى مناقضة فطرتها اذا عرفت هذا فنقول الداعى اذا اعتقد أن له فى الدعاء غرضا فلاجل تحصيل ذلك الغرض تتوجه النفس الى جانب جلال الله وتصر وتلح وذلك الاصرار والالحاح يوجب استغراق النفس فى الاقرار بكمال قدرة الله ونفاذ مشيئته فى جميع أجزاء العالم الأعلى والأسفل فبهذا الطريق تحصل للنفس هذه السعادة وكلما كانت المواظبة على هذه الطريقة أكثر كان الانقطاع عن العالم الأسفل أكثر والانجذاب الى العالم الأعلى أتم ولا شك أن لهذه الحالة منفعة عظيمة شريفة فى الاشتغال بالدعاء الفائدة الثانية لا شك أنه كما يعتبر فى حصول الاثر حال الفاعل فكذلك يعتبر حال القابل وأيضا فتأثيرات تلك العلل فى حوادث هذا العالم لا شك أنها موقوفة على شرائط حادثة والالدامت الآثار لدوام تلك المؤثرات اذا عرفت هذا فنقول انه لا يمتنع أن يكون تكيف نفس الداعى بالكيفية الحاصلة عند الدعاء شرطا لفيضان تلك الآثار من تلك العلل العالية فعند حصول هذه الحالة تحدث تلك الآثار من تلك العلل العالية ولا يمتنع أن يقال أيضا ان نفس الداعى عند الاستغراق فى الدعاء يظهر فيها نور من أنوار العالم أى عالم الغيب وأثر من آثار تلك الارواح القاهرة

وحينئذ يقوى جوهر النفس البشرية ويحصل لها استعلاء في تلك الحالة بواسطة تلك القوة والقدرة ويحصل ذلك الحادث المطلوب الفائدة الثالثة انا قد ذكرنا أن لكل واحدة من هذه النفوس البشرية روحا من الارواح العالية الفلكية وتكون هذه النفوس البشرية بالنسبة الى تلك الارواح كالاولاد بالنسبة الى الاب وكالعبيد بالنسبة الى المولى فاذا أخذت النفس في التصفية عن العلائق الجسدانية ثم بالغت في الدعاء والتضرع انجذبت هذه النفس الى تلك الروح الفلكي الذي هو الاصل والمعدن والمنبع وبسبب ذلك الانجذاب والاتصال يحصل في جوهر هذه النفس البشرية قوة وقدرة وسلاطة على هيولى العالم الاسفل فحينئذ تحصل آثار عجيبة وأحوال غريبة اذا عرفت هذا فنقول اجتماع الجمع العظيم على الدعاء الواحد في المقصود الواحد أقوى تأثيرا من اقدام الشخص الواحد على ذلك العمل لان عند الاجتماع تنضم المؤثرات الكثيرة بعضها الى البعض فيكون التأثير أقوى لامحالة وقد ضرب العلماء لهذا مثلا فقالوا القرانات مرتبة على أربع مراتب القران الاصغر والاوسط والاكبر والاعظم والسبب في هذا التفاوت أنه كلما كانت الكواكب أكثر وكان قرب بعضها من بعض أتم كان التأثير أقوى فلهذا السبب أمرت الشريعة الحقة بترتب الاجتماعات على أربع مراتب فأولها أداء الصلوات الخمس في الجماعات لان القوم اذا اجتمعوا حصلت من تلك الجمعية آثار لا تحصل عند الانفراد وثانيها صلاة الجمعة في الجماعات لان القوم اذا اجتمعوا في الجمعة فان الجمعية هنا أتم وأكثر فلا جرم تكون قوتها أكمل وأفضل وثالثها صلاة العيد والجمعية فيها أكثر وأتم مما في صلاة الجمعة ورابعها وهو القران الاعظم اجتماع أهل العالم في موقف الحج فان الجمع العظيم من أهل المشرق والمغرب يجتمعون في ذلك الموقف ويوجهون أفكارهم وأذهانهم الى استنزال الرحمة وطلب المغفرة من الله فلا جرم يحصل فيه من التأثير ما لا يحصل من سائر الوجوه ولهذا الباب شرائط كثيرة سنذكرها في شرح السحر المبني على الاوهام وتصفية النفوس فهذا ما يمكن شرحه باللسان ومن خاض في هذا الطريق وجد فيه من أنواع الفوائد ما لا يمكن ذكره باللسان ولا شرحه بالاقلام والهادي الى الحق ليس الا الملك العلام من المطالب العالية للفخر الرازي (قال الامام الرازي) في سورة البقرة عند تفسير قوله تعالى واذا سألك عبادي عني فاني قريب أجيب دعوة الداعي اذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون بعد ما ذكر حقيقة الدعاء وفائدته في التفسير الكبير المسئلة الثالثة في الآية سؤال مشكل مشهور وهو أنه تعالى قال ادعوني أستجب لكم وقال في هذه الآية اجيب دعوة الداعي اذا دعان وكذلك قال أمن يجيب المضطر اذا دعاه ثم انا نرى الداعي يبالغ في الدعاء والتضرع فلا يجاب والجواب أن هذه الآية وان كانت مطلقة الا أنه وردت آية أخرى مقيدة وهي قوله

تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء ولا شك أن المطلق محمول على المقيد ثم تقرير المعنى فيه من وجوه أحدها أن الداعي لا بد وأن يجد من دعائه عوضا اما اسعافا بطلبته التي لاجلها دعا وذلك اذا وافق القضاء فان لم يساعده القضاء يعطى سكينة في نفسه وانشراحا في صدره وصبرا يسهل معه احتمال البلاء الحاضر وعلى كل حال فلا يعدم فائدة دعائه وهو نوع من الاستجابة وثانيها ما روى القفال في تفسيره عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة المسلم لا ترد الا باحدى ثلاث ما لم يدع باثم أو قطيعة رحم اما أن يعجل له في الدنيا واما أن يدخر في الآخرة واما أن يصرف عنه من السوء بقدر ما دعاه وهذا الخبر تمام البيان في الكشف عن هذا السؤال لانه تعالى قال ادعوني أستجب لكم فاذا استجاب له ولو في الآخرة كان الوعد صادقا وثالثها أن قوله ادعوني أستجب لكم يقتضي أن يكون الداعي عارفا بربه والا لم يكن داعيا له بل لشيء متخيل لا وجود له البتة فثبت أن شرط الداعي أن يكون عارفا بربه ومن صفات الرب سبحانه أنه لا يفعل الا ما وافق قضاءه وقدره وعلمه وحكمته فاذا علم العبد أن من صفته هكذا استحال منه أن يقول بقلبه وبعقله يا رب افعل الفعل الفلاني لا محالة بل لا بد وأن يقول افعل هذا الفعل ان كان موافقا لقضائك وقدرك وحكمتك وعند هذا يصير الدعاء الذي دلت الآية على ترتيب الاجابة عليه مشروطا بهذه الشرطية وعلى هذا التقدير يزول السؤال ورابعها أن لفظ الدعاء والاجابة يحتمل وجوها كثيرة أحدها أن يكون الدعاء عبارة عن التوحيد والثناء على الله كقول العبد يا الله لا اله الا أنت وهذا يسمى دعاء لانك دعوت الله ثم وحدته وأثنيت عليه فهذا يسمى دعاء بهذا التأويل ولما سمى هذا المعنى دعاء سمى قبوله اجابة لتجانس اللفظ ومثله كثير وقال ابن الانباري أجيب عن الاشكال المذكور بوجوه الاول ان أجيب ههنا بمعنى اسمع لان بين السماع والاجابة نوع ملازمة فلهذا السبب يقام كل واحد منهما مقام الآخر كقولنا سمع الله لمن حمده أي أجاب الله فكذلك ههنا قوله أجيب دعوة الداعي اذا دعان أي اسمع تلك الدعوة فاذا حملنا قوله تعالى ادعوني أستجب لكم على هذا الوجه زال الاشكال وثانيها أن يكون المراد من الدعاء التوبة عن الذنوب وذلك لان التائب يدعو الله عند التوبة واجابة الدعوة بهذا التفسير عبارة عن قبول التوبة وعلى هذا الوجه لا اشكال أيضا وثالثها أن يكون المراد من الدعاء العبادة قال عليه السلام الدعاء هو العبادة ومما يدل عليه قوله تعالى وقال ربكم ادعوني أستجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين فظهر أن الدعاء ههنا هو العبادة اذا ثبت هذا فاجابة الدعاء بهذا التفسير عبارة عن الوفاء بما ضمن للمطيعين من الثواب كما قال ويستجيب الذين آمنوا وعملوا الصالحات من فضله وعلى هذا الوجه لا اشكال ورابعها أن تفسير

الدعاء أن يطلب العبد من ربه حوائجه فالسؤال المذكور ان كان متوجها على هذه التفسيرات الثلاثة المتقدمة فقد ثبت أن الاشكال زائل وان كان متوجها على هذا التفسير فقد عرفت جوابه فى أول المسئلة انتهى من التفسير الكبير * أجيب دعوة الداع اذا دعان تقرير للقرب ووعد للداعى بالاجابة بيضاوى قوله ووعد للداعى بالاجابة أى فى الجملة على ماعليه كلمة اذا لا كلما فلا حاجة الى ماقالوا من أن اجابة الدعوة غير قضاء الحاجة فالاجابة أن يقول الرب لبيك ياعبدى وهذا موعود موجود لكل مؤمن عبد الحكيم

(فى بيان كيفية الانتفاع بزيارة الموتى والقبور)

سألنى بعض أكابر الملوك وهو الملك محمد بن سام بن الحسين الغورى وكان رجلا حسن السيرة مرضى الطريقة شديد الميل الى العلماء قوى الرغبة فى مجالسة أهل الدين والعقل فكتبت له فيه رسالة وأنا أذكر ههنا ملخص ذلك الكلام فنقول الكلام فيه مبنى على مقدمات المقدمة الاولى انا قد دللنا على أن النفوس البشرية باقية بعد مفارقة الابدان المقدمة الثانية ان تلك النفوس التى فارقت أبدانها أقوى من هذه النفوس المتعلقة بالابدان من بعض الوجوه وهذه النفوس أقوى من تلك من وجه آخر اما أن النفوس المفارقة أقوى من هذه النفوس من بعض الوجوه فهو أن تلك النفوس لما فارقت أبدانها فقد زال الغطاء والوطاء وانكشف لها عالم الغيب وأسرار منازل الآخرة فصارت العلوم التى كانت برهانية عند التعلق بالابدان ضرورية بعد مفارقة الابدان وكانت تلك النفوس الروحانية حين كانت النفس بدنية تحت غبار وبخار فلما زال البدن أشرقت تلك النفوس وتجلت وتلألأت فحصل للنفوس المفارقة عن الابدان بهذه الطريق نوع من الكمال واما أن النفوس المتعلقة بهذه الابدان أقوى من تلك النفوس المفارقة من وجه آخر فلأن آلات الكسب والطلب باقية لهذه النفوس فهذه النفوس بواسطة الافكار المتلاحقة والانظار المتعاقبة تستفيد فى كل يوم علما جديدا وبحثا زائدا فهذه الحالة غير حاصلة للنفوس المفارقة المقدمة الثالثة أن تعلق النفوس بابدانها تعلق يشبه العشق الشديد والحب التام ولهذا السبب أن كل شئ يطلب تحصيله فى الدنيا فانما يطلب ليتوصل به الى ايصال الخير والراحة الى هذا البدن واذا ثبت هذا فاذا مات الانسان وفارقت النفس هذا البدن فذلك الميل يبقى وذلك العشق لايزول الا بعد حين فتبقى تلك النفس عظيمة الميل الى ذلك البدن عظيمة الانجذاب اليه لاسيما على المذهب الذى نصرناه من أن النفوس الناطقة مدركة للجزئيات وانها تبقى موصوفة بهذا الادراك بعد موت البدن فاذا عرفت هذه المقدمات فنقول ان الانسان اذا ذهب الى قبر انسان قوى النفس كامل الجوهر شديد التأثير ووقف هناك ساعة تأثرت نفسه من

تلك التربة وحصل لنفس هذا الزائر تعلق بتلك التربة وقد عرفت أن لنفس ذلك الميت تعلقا بتلك التربة أيضا فحينئذ يحصل لنفس هذا الزائر الحي ولنفس ذلك الانسان الميت ملاقاة بسبب اجتماعهما على تلك التربة فصارت هاتان النفسان شبيهتين بمرآتين صقيلتين وضعتا بحيث ينعكس الشعاع من كل واحدة منهما الى الاخرى فكل ما حصل في نفس هذا الزائر الحي من المعارف البرهانية والعلوم الكسبية والاخلاق الفاضلة من الخضوع لله تعالى والرضا بقضاء الله ينعكس منه نور الى روح ذلك الانسان الميت وكل ما حصل في نفس ذلك الانسان الميت من العلوم المشرقة والآثار القوية الكاملة فانه ينعكس منها نور الى نور هذا الزائر الحي وبهذا الطريق تصير تلك الزيارة سببا لحصول المنفعة والبهجة العظمى لروح الزائر ولروح المزور فهذا هو السبب الاصلي في مشروعية الزيارة ولا يبعد أن يحصل فيها أسرار أخرى أدق وأخفى مما ذكرناه وتمام العلم بالحقائق ليس الا عند الله تعالى من المطالب العالية للامام الهمام فخر الدين الرازي رحمة الله عليه رحمة واسعة (در بيان تاريخ عالم منقول از نسخه وفاتی منجم استرابادی) در كتب حكماء مسطور است كه بزعم فارسيان ايام وشهور وسال تاريخ عالم مبنی بر ادوار است واعظم ادوار سيصد وشصت هزار سال شمسی است وارقامش اينست ٣٦٠٠٠٠ وكويند برسر هر دوری در اول حمل اجتماع كوكب واقع شود ودر زيج الغ بك مسطور است كه تسيرات وفردارات وانتهاآت از دلائلی كه تعلق بطالع عالم دارد بقول احكاميان در مبدأ ايام عالم در اول نقطه حمل بوده است * پس برين تقدير از ان سيصد وشصت هزار سال اين دور عالم كه ابتداى وجود عالم است تا زمان اين تأليف كه سنه سبع عشرة والف هجريست صد وهشتاد وچهار هزار سال وهفتصد ودو سال كذاشته است وارقامش اينست ١٨٤٧٢ وصد وهفتاد وپنج هزار ودويست ونود وهشت سال ازين دور باقيست وارقامش اينست ١٧٥٢٩٨ ودرميان اهل خطا وايغور مدار سال عالم مبنى بر ادوار شانك دن است وهر دورى ده هزار سالست وايشان دور عالم را سيصد وشصت هزار دن كويند وارقامش اينست ٣٦٠٠٠٠ وباعتقاد اهل خطا از ابتداى آفرينش تا مبدأ سال اول دور شانك دن هشت هزار وهشتصد وشصت وسه دن كذاشته است وازدن ناقصه تا اين زمان نه هزار ونهصد وهفتاد وهشت سال تمام كذشته است وبه بيست ودو سال ديكر اين دور نيز تمام ميشود كه هشت هزار وهشتصد وشصت وچهار دن از دور شانك دن تمام شود وارقامش اينست ٨٨٦٤ ومحاسبان عرصه هند صد هزار را يك لك شمرند وصد لك را كرور كويند وصد كرور را ازلو ح كويند پس برين حساب از مبدأ اول سال شانك دن كه ابتداى آفرينش عالم است هشت كرور وهشتاد وشش لك وسى ونه هزار ونه صد وهفتاد

وهشت

وهشت سال گذشته است وارقامش اینست ٨٨٦٢٩٩٧٨ وسیصد و پنجاه و یك
کرور و یك لك و سیصد و شش هزار و بیست و دو سال از دور شانك دن باقیست
وارقامش اینست ٢٤١١٣٦٠٠٤٢٢ چنانچه اگر سالهای ماضی و مستقبل را
باهم جمع کنی سیصد و شصت و هزار دن که هر دنی ده هزار سال است حاصل شود که
سیصد و شصت کرور سال باشد که ارقامش اینست ٣٦٠٠٠٠٠٠٠ واعتقاد
حکمای هند چنانست که از بدو وجود عالم تا حال که بحساب تاریخ دیوالی بهامنه
بهزار و ششصد و پنجاه و سه سال رسیده که مطابق هزار و هفتده هجری است
چهارصد و سی و دو کرور و یك لك و دو هزار و سیصد و سه سال گذشته است برین صفت
٤٣٢٠١٠٢٣٠٣ و باقی ادوار بهامنه معلوم نیست و در تاریخ تبا کنی الناصر
الحسینی از صاحب جامع المعارف نقل است که از ابتدای خلقت آدم تا طوفان
نوح علیهما السلام دو هزار و دویست و چهل و دو سال و از طوفان تا وفات نوح سیصد
و پنجاه و از نوح تا ابراهیم علیهما السلام دو هزار و دویست و چهل و شش و از ابراهیم
تا موسی علیهما السلام هفتصد سال و تا داود علیه السلام پانصد و از داود
تا عیسی علیه السلام یکهزار و صد سال و از عیسی تا ولادت خاتم الانبیاء علیه افضل
التحایا ششصد و بیست سال و برین تقدیر از هبوط آدم تا ولادت خیر المرسلین
هشت هزار و هفتصد و پنجاه و هفت سال باشد و در تاریخ یهود از وقت آدم تا زمان نوح
هزار و پنجاه و از نوح تا ابراهیم هشتصد و نود و چهار سال و از ابراهیم تا موسی پانصد
و از موسی تا سلیمان علیه السلام چهارصد و هشتاد و از سلیمان تا اسکندر پانصد
و بیست و چهار و از اسکندر تا هجرت خاتم الانبیاء علیه من الصلوات ازکاها نهصد
و بیست و چهار سال و ابوالحسن عبدالله بن مسعود در تألیف خود آورده که
از هبوط آدم تا طوفان دو هزار و دویست و پنجاه و شش سال و از طوفان تا مولد
ابراهیم هزار و هفتاد و نه و از ابراهیم تا خروج بنی اسرائیل از تیه پانصد و شصت و پنج
سال و از خروج تا بناء بیت المقدس ششصد و پنجاه و شش و از بناء تا مولد اسکندر
هفتصد و نوازده و از آن تا مولد مسیح ششصد و هفتاد سال و از مولد مسیح تا ولادت
پیغمبر ما علیه السلام پانصد و بیست سال و حسین خوارزمی در مقصد آورده که
از ولادت خاتم الانبیاء تا ولادت عیسی ششصد و بیست سال و از عیسی تا داود
هزار و دو بیست سال و از داود تا موسی پانصد و از موسی تا ابراهیم هفتصد
و هفتاد و از ابراهیم تا نوح هزار و دویست و چهل سال و اگر از نوح هم تا آدم
چنانچه بعض مورخین یکهزار و پنجاه و شش سال گفته حساب کنیم تمامی
از خلقت آدم تا خاتم الانبیاء علیه السلام باین قول ٧٢٩٦ خواهد بود و بقول
حمزهٔ اصفهانی از خلقت آدم تا مولد نوح هزار و پنجاه و شش و از ولادت نوح تا میلاد

ابراهيم ٢٨٩٦ وازآن تاوفات يعقوب عليه السلام در مصر ٣٠٧ وازآن تا بناء
بيت المقدس ٨٠٤ وازبناء تا خرابى آن ٤١٠ وازآن تا تصرف اسلام هزار وپانصد
وپنجاه سال پس ازآدم تا خاتم بقول اصفهانى ٤٧٠٠ بقول خوارزمى ٦٧٤٠
وبقول ابن مسعود ٦١٤٤ سال خواهد بود والله اعلم بحقائق الامور (فائدة) لم يسم
باحمد قبله صلى الله عليه وسلم أحد ولا فى زمنه ولا زمان الصحابة حماية لهذا الاسم
الذى بشر به الانبياء وأول من سمى أحمد فى الاسلام أحمد بن عمرو بن تميم والد الخليل
ابن أحمد العروضى وأما من سمى بمحمد فذكر أبو القاسم السهيلى أنه لا يعرف فى العرب
من سمى به قبله الا ثلاثة طمع آباؤهم حين سمعوا به وبقرب زمانه أن يكون ولدا لهم
وبلغهم القاضى عياض ستة لا سابع لهم وكل من سمى به لم يدع النبوة ولم يدعها له أحد
كذا فى شرح تقريب الاسانيد للشيخ ابن العراقى المحدث (فائدة) فى الفرق بين
القرآن والحديث القدسى قال المولى الكرمانى فى أول كتاب الصوم القرآن لفظ
معجز ومنزل بواسطة جبرائيل عليه السلام وهذا غير معجز وبدون الواسطة ومثله يسمى
بالحديث القدسى والالهى والربانى فان قلت الاحاديث كلها كذلك كيف
وهو لا ينطق عن الهوى قلت الفرق بأن القدسى مضاف الى الله تعالى ومروى عنه
بخلاف غيره وقد يفرق بأن القدسى ما يتعلق بتنزيه ذاته تعالى وصفاته الجلالية
والكمالية قال الطيبى القرآن هو اللفظ المنزل به جبرائيل على النبى عليه السلام
والقدسى اخبار الله معناه بالالهام أو المنام فأخبر النبى صلى الله عليه وسلم بعبارة
نفسه وسائر الاحاديث لم يضفها الى الله ولم يروها عنه (من المجموعة الشفيدية)
واعلم أنه تعالى خلق البشر بحيث لا يشبه بعضهم بعضا فى الصورة والحكمة فى ذلك
أنه لو حصلت المشابهة لحصل الاشتباه فما كان يتميز زوج هذه المرأة عمن لم يكن زوجها
ولا عبد هذا الانسان عن عبد غيره وحينئذ لم يتميز الحلال عن الحرام والمستحق عن
غير المستحق وذلك يفضى الى زوال المصالح وحصول المفاسد فلهذا السبب اقتضت
الحكمة الالهية تخصيص كل شخص بصورة مخصوصة ثم انه من أعظم الدلائل
على القادر المختار لان الاب والام واحد وتأثير الطبائع والنجم والافلاك واحد ثم
مع هذا التشابه والتساوى يكون كل أحد منهم مختصا بصورة مخصوصة
معينة فهذا لا يكون الا بتأثير القادر المختار وروى أن واحدا استعظم أمر الشطرنج
عند عمر رضى الله عنه وقال انه رقعة مختصرة ثم انه يقع فيه أنواع غير متناهية
من اللعب فقال عمر رضى الله عنه رقعة الوجه أصغر من رقعة الشطرنج ولكل
عضو من أعضاء الوجه موضع معين من الوجه لا يتغير عنه فان العين لها موضع
معين وكذلك الانف والفم ثم مع هذا يقع فيه من الاختلاف ما لا نهاية له
فانك لا ترى انسانين فى المشرق والمغرب تماثل صورتاهما من كل الوجوه وهذا

يدل على كمال قدرة الله تعالى وعلمه وحكمته سبحانه وتعالى من أسرار التنزيل للفخر الرازي عليه الرحمة (الحسن والقبح) يقال لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص فالعلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان مدركه العقل الثاني ملايمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة وذلك أيضا عقلي ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل آجلا وعاجلا أو الذم والعقاب كذلك وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وذلك لان الافعال كلها مستوية في أنفسها وانما صارت حسنة أو قبيحة بواسطة أمر الشارع ونهيه عنها حتى قال امام الحرمين ليس الحسن زائدا على ورود الشرع موقوفا ادراكه عليه بل هو نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا القبح وعند الحنفية والمعتزلة عقلي فان للعقل جهة محسنة ومقبحة قد تدرك بالضرورة وقد تدرك بالنظر أقول ادراك الثواب أو العقاب آجلا بالعقل سيما بالبداهة محل بحث وخفاء بدا لان اثبات الحشر والقيامة لا يظهر بالعقل اللهم الا أن يقال ان ذلك باعتبار الحشر الروحاني لكن بعد اثبات جواز الحشر بالدلائل العقلية فانه يمكن بعد ذلك أن يعرف بالبداهة ان امر كذا مستلزم لذلك بقي أمران الاول أن الفرق بين صفة الكمال وبين كون الفعل متعلق المدح غير ظاهر الا أن يقال المدح على لسان الشرع آجلا وعاجلا الثاني أنه استدل الاشعري على أن الحسن بالمعنى الثالث ليس عقليا بأنه ليس لصفة الفعل أو لذاته والا يلزم قيام العرض بالعرض أقول هذا جار بعينه في الحسن بالمعنى الثاني (من المجموعة المفيدية الصفاتية) اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام والحياة والجلال والاكرام والجود والانعام والعزة والعظمة ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل بل يسوقون الكلام سوقا وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والرجلين ولا يؤولون ذلك الا أنهم يقولون بتسميتها خبرية ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتون سمي السلف صفاتية والمعتزلة معطلة فبلغ بعض السلف في اثبات الصفات الى حد التشبيه بصفات المحدثات واقتصر بعضهم على صفات دلت الافعال عليها وما ورد الخبر بها فافترقوا فيه فرقتين منهم من أولها على وجه يحتمل اللفظ ذلك ومنهم من توقف في التأويل وقال عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثله شيء فلا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها وقطعنا بذلك الا أنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ومثل قوله خلقت بيدي ومثل قوله وجاء ربك الى غير ذلك ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه

لا شريك له وليس كمثله شئ وذلك قد أثبتناه يقينا ثم ان جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف فقالوا لا بد من اجرائها على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل ولا توقف فى الظاهر فوقعوا فى التشبيه الصرف وذلك على خلاف ما اعتقده السلف ولقد كان التشبيه صرفا خالصا فى اليهود لا فى كلهم بل فى القرائين منهم اذ وجدوا فى التوراة ألفاظا كثيرة تدل على ذلك ثم الشيعة فى هذه الشريعة وقعوا فى غلو وتقصير أما الغلو فتشبيه بعض أئمتهم بالاله تعالى وتقدس وأما التقصير فتشبيه الاله بواحد من الخلق ولما ظهرت المعتزلة والمتكلمون من السلف رجعت بعض الروافض عن الغلو والتقصير ووقعت فى الاعتزال وتخطت جماعة من السلف الى التفسير الظاهر فوقعت فى التشبيه أما السلف الذين لم يتعرضوا للتأويل ولا تهدفوا للتشبيه فمنهم مالك بن أنس رضى الله عنه اذ قال الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة ومثل أحمد بن حنبل وسفيان وداود الاصفهانى ومن تابعهم حتى انتهى الزمان الى عبد الله بن سعيد الكلابى وأبى العباس القلانسى والحرث بن أسد المحاسبى وهؤلاء كانوا من جملة السلف الا أنهم باشروا علم الكلام وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية وصنف بعضهم ودرس بعض حتى جرى بين أبى الحسن الاشعرى وبين أستاذه مناظرة فى مسئلة من مسائل الصلاح والاصلح فتخاصما وانحاز الاشعرى الى هذه الطائفة فأيد مقالتهم بمناهج كلامية وصار ذلك مذهبا لاهل السنة والجماعة وانتقلت سمة الصفاتية الى الاشعرية ولما كانت المشبهة والكرامية من مثبتى الصفات عددناهم فرقتين من جملة الصفاتية

الاشعرية أصحاب أبى الحسن على بن اسمعيل الاشعرى المنتسب الى أبى موسى الاشعرى رضى الله عنهما وسمعت من عجيب الاتفاقات ان أبا موسى الاشعرى كان يقرر بعينه ما يقرره الاشعرى فى مذهبه وقد جرت مناظرة بين عمرو بن العاص وبينه فقال عمرو أين أجد أحدا أحاكم اليه ربى فقال أبو موسى أنا ذلك المتحاكم اليه قال عمرو ولم قال لانه لا يظلمك فسكت عمرو ولم يحر جوابا قال الاشعرى الانسان اذا فكر فى خلقته من أى شئ ابتدئ وكيف دار فى أطوار الخلقة طورا بعد طور حتى وصل الى كمال الخلقة عرف يقينا أنه بذاته لم يكن ليدبر خلقته ويبلغه من درجة الى درجة ويرقيه من نقص الى كمال وعرف بالضرورة أن له صانعا قادرا عالما مريدا اذ لا يتصور صدور هذه الافعال المحكمة من طبع لظهور آثار الاختيار فى الفطرة وتبين آثار الاحكام والاتقان فى الخلقة فله صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جحدها وكما دلت الافعال على كونه عالما قادرا مريدا دلت على العلم والقدرة والارادة لان وجه الدلالة لا يختلف شاهدا وغائبا وأيضا لا معنى للعالم حقيقة الا أنه ذو علم ولا للقادر الا أنه ذو قدرة ولا للمريد الا أنه ذو ارادة

فيحصل

فيحصل بالعلم الاحكام والاتقان ويحصل بالقدرة الوقوع والحدوث ويحصل بالارادة
التخصيص بوقت دون وقت وقدر دون قدر وشكل دون شكل وهذه الصفات لن
يتصور أن يوصف بها الذات الا أن يكون الذات حيا بحياة للدليل الذى ذكرناه
وألزم منكرى الصفات الزاما لا محيص لهم عنه وهو أنكم وافقتمونا وقام الدليل
على كونه عالما قادرا فلا يخلو اما أن يكون المفهومان من الصفتين واحدا أو زائدا
فان كان واحدا فيجب أن يعلم بقادريته ويقدر بعالميته ويكون من علم الذات مطلقا
علم كونه عالما قادرا وليس الامر كذلك فعلم أن الاعتبارين مختلفان فلا يخلو اما
أن يرجع الاختلاف الى مجرد اللفظ أو الى الحال أو الى الصفة وبطل رجوعه الى
اللفظ المجرد فان العقل يقضى باختلاف مفهومين معقولين بحيث لو قدر عدم الالفاظ
رأسا ما ارتاب فيما يتصوره ويطل رجوعه الى الحال فان اثبات صفة لا توصف
بالوجود ولا بالعدم اثبات واسطة بين الوجود والعدم والاثبات والنفى وذلك
محال فتعين الرجوع الى صفة قائمة بالذات وذلك مذهبه على أن القاضى أبا بكر
الباقلانى من أصحاب الاشعرى قد ردد قوله فى اثبات الحال ونفيها وتقرر رأيه على
الاثبات ومع ذلك أثبت للصفات معانى قائمة به لا أحوالا وقال الحال الذى أثبته
أبو هاشم هو الذى نسميه صفة خصوصا اذا أثبت حالة أوجبت تلك الصفات قال
أبو الحسن البارى تعالى عالم بعلم قادر بقدرة حى بحياة مريد بارادة متكلم بكلام سميع
بسمع بصير ببصر وله فى البقاء اختلاف رأى وهذه صفات أزلية قائمة بذاته لا يقال
هى هو ولا غيره ولا لا هى هو ولا لا غيره والدليل على أنه متكلم بكلام قديم ومريد بارادة
قديمة قال قام الدليل على أنه تعالى ملك والملك من له الامر والنهى فهو آمر ناه فلا يخلو
اما أن يكون آمرا بامر قديم أو بامر محدث فان كان محدثا فلا يخلو اما أن يحدثه
فى ذاته أو فى محل أو لا فى محل ويستحيل أن يحدثه فى ذاته لانه يؤدى الى أن يكون
محلا للحوادث وذلك محال ويستحيل أن يكون فى محل لانه يوجب أن يكون المحل به
موصوفا ويستحيل أن يحدثه لا فى محل لان ذلك غير معقول فتعين أنه قديم قائم به
صفة له وكذلك التقسيم فى الارادة والسمع والبصر قال وعلمه واحد يتعلق بجميع
المعلومات المستحيل والجائز والواجب والموجود والمعدوم وقدرته واحدة تتعلق
بجميع ما يصح وجوده من الجائزات وارادته واحدة تتعلق بجميع ما تقبل الصفات
وكلامه واحد هو أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعيد وهذه الوجوه ترجع الى
اعتبارات فى كلامه لا الى عدد فى نفس الكلام والعبارات والالفاظ المنزلة على لسان
الملائكة الى الانبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الازلى والدلالة مخلوقة محدثة
والمدلول قديم أزلى والفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والمتلو كالفرق بين الذكر
والمذكور فالذكر محدث والمذكور قديم وخالف الاشعرى بهذا التدقيق جماعة من

الحشوية اذ قضوا بكون الحروف والكلمات قديمة والكلام عند الاشعرى معنى قائم بالنفس سوى العبارة بل للعبارة دلالة عليه من الانسان فالمتكلم عنده من قام به الكلام وعند المعتزلة من فعل الكلام غير أن تسميته العبارة كلاما اما بالمجاز واما باشتراك اللفظ قال وارادته قديمة أزلية متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخاصة وأفعال عباده من حيث انها مخلوقة لا من حيث انها مكتسبة لهم فمن هذا قال أراد الجميع خيرها وشرها ونفعها وضرها وكما أراد وعلم أراد من العباد ما علم وأمر القلم حتى كتب فى اللوح المحفوظ فذلك حكمه وقضاؤه وقدره الذى لا يتغير ولا يتبدل وخلاف المعلوم مقدور الجنس محال الوقوع وتكليف ما لا يطاق جائز على مذهبه بالعلة التى ذكرناها ولان الاستطاعة عنده عرض والعرض لا يبقى زمانين ففى حال التكليف لا يكون المكلف قط قادرا لان المكلف لا يقدر على احداث ما أمر به فأما أن يجوز ذلك فى حق من لا قدرة له أصلا على الفعل فمحال وان وجد ذلك منصوصا عليه فى كتابه قال والعبد قادر على أفعال العباد اذ الانسان يجد فى نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة وبين حركات الاختيار والارادة راجعة الى أن الحركات الاختيارية حاصلة تحت القدرة متوقفة على اختيار القادر فمن هذا قال المكتسب هو المقدور بالقدرة الحاصلة والحاصل تحت القدرة الحادثة ثم على أصل أبى الحسن لا تأثير للقدرة الحادثة فى الاحداث لان جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة الى الجوهر والعرض فلو أثرت فى قضية الحدوث لاثرت فى قضية حدوث كل محدث حتى تصلح لاحداث الالوان والطعوم والروائح وتصلح لاحداث الجواهر والاجسام فيؤدى الى تجويز وقوع السماء والارض بالقدرة الحادثة غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل اذا أراده العبد وتجرد له ويسمى هذا الفعل كسبا فيكون خلقا من الله تعالى ابداعا واحداثا وكسبا من العبد حصولا تحت قدرته والقاضى أبو بكر الباقلانى تخطى عن هذا القدر قليلا فقال الدليل قد قام على أن القدرة لا تصلح للايجاد لكن لا تقتصر صفات الفعل أو وجوهه واعتباراته على جهة الحدوث فقط بل ههنا وجوه أخر وراء الحدوث من كون الجوهر جوهرا متحيزا قابلا للعرض ومن كون العرض عرضا ولونا وسوادا وغير ذلك وهذه أحوال عند مثبتى الاحوال قال فجهة كون الفعل حاصلا بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة تسمى ذلك كسبا وذلك هو أثر القدرة الحادثة قال فاذا جاز على أصل المعتزلة أن يكون تأثير القدرة الحادثة أو القادرية القديمة فى حال هو الحدوث والوجود أو فى وجه من وجوه الفعل لم لا يجوز أن يكون تأثير القدرة الحادثة فى حال هو صفة للحادث أو فى وجه من وجوه الفعل وهو كون الحركة مثلا على هيئة مخصوصة وذلك أن المفهوم من الحركة مطلقا ومن العرض مطلقا غير المفهوم

من

من القيام والقعود وغيرهما حالتان متمايزتان فانّ كلّ قيام حركة وليس كلّ حركة قياما ومن المعلوم أنّ الانسان يفرق فرقا ضروريا بين قولنا أوجد وبين قولنا صلّى وصام وقعد وقام وكما لا يجوز أن يضاف الى البارى جهة ما يضاف الى العبد فكذلك لا يجوز أن يضاف الى العبد جهة ما يضاف الى البارى تعالى فأثبت القاضى تأثيرا للقدرة الحادثة وأثرها هى الحالة الخاصة وهى جهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل وتلك الجهة هى المتعينة لان تكون مقابلة بالثواب والعقاب فانّ الوجود من حيث هو وجود لا يستحق عليه ثواب ولا عقاب خصوصا على أصل المعتزلة فانّ جهة الحسن والقبح هى التى تقابل بالجزاء والحسن والقبح صفتان ذاتيتان وراء الوجود فالموجود من حيث هو موجود ليس بحسن ولا قبيح قال فاذا جاز لكم اثبات صفتين هما حالتان جاز لى اثبات حالة هى متعلق القدرة الحادثة ومن قال هى حالة مجهولة فبينا بقدر الامكان جهتها وعرفناها أىّ شئ هى ومثلناها كيف هى ثمّ انّ امام الحرمين أبا المعالى الجوينىّ قدّس الله روحه تخطى عن هذا البيان قليلا قال أما نفى القدرة والاستطاعة فمما يأباه العقل والحس واما اثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفى القدرة أصلا واما اثبات تأثير فى حالة لا تعقل كنفى التأثير خصوصا والاحوال على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم فلا بدّ اذا من نسبة فعل العبد الى قدرته حقيقة لا على وجه الاحداث والخلق فانّ الخلق يشعر باستقلال ايجاده من العدم والانسان كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه أيضا عدم الاستقلال فالفعل يستند وجودا الى القدرة والقدرة تستند وجودا الى سبب آخر يكون نسبة القدرة الى ذلك السبب كنسبة الفعل الى القدرة وكذلك يستند سبب الى سبب حتى ينتهى الى مسبب الاسباب فهو الخالق للاسباب ومسبباتها المستغنى على الاطلاق فانّ كلّ سبب مستغن من وجه ومحتاج من وجه والبارى تعالى هو الغنىّ المطلق الذى لا حاجة له ولا فقر وهذا الرأى انما أخذه من الحكماء الالهيين وأبرزه فى معرض الكلام وليس تختص نسبة السبب الى السبب على أصلهم بالفعل والقدرة بل كلّ ما يوجد من الحوادث فذلك حكمه وحينئذ يلزم القول بالطبع وتأثير الاجسام ايجادا وتأثير الطبائع فى الطبائع احداثا وليس ذلك مذهب الاسلاميين كيف ورأى المحققين من الحكماء أنّ الجسم لا يؤثر فى ايجاد الجسم قالوا الجسم لا يجوز أن يصدر عن جسم ولا عن قوة ما فى جسم فانّ الجسم مركب من مادة وصورة فلو أثر لاثر من جهتيه أعنى بمادته وصورته والمادة لها طبيعة عدمية فلو أثرت لاثرت بمشاركة العدم والتالى محال فالمقدم اذا محال فنقيضه حق وهو أن الجسم وقوة ما فى الجسم لا يجوز أن يؤثر فى جسم وتخطى من هو أشد تحققا وأغوص تفكرا عن الجسم وقوة ما فى الجسم الى كلّ ما هو جائز بذاته فقال كلّ ما هو جائز بذاته

لا يجوز أن يحدث شيأ ما فانه لو أحدث لاحدث بمشاركة الجواز والجواز له طبيعة عدمية فلو خلى الجائز وذاته كان عدما فلو أثر الجواز بمشاركة العدم أدى الى أن يؤثر العدم فى الوجود وذلك محال فاذا لا موجد على الحقيقة الا واجب الوجود بذاته وماسواه من الاسباب معدات لقبول الوجود لا محدثات الحقيقة والوجود فمن العجب أن مأخذ كلام الامام أبى المعالى اذا كان بهذه المثابة فكيف يمكن اضافة الفعل الى الاسباب حقيقة هذا ونعود الى كلام صاحب المقالة قال أبو الحسن الاشعرى اذا كان الخالق على الحقيقة هو البارى تعالى لا يشاركه فى الخلق غيره فاخص وصفه تعالى هو القدرة على الاختراع قال وهذا هو تفسير اسمه تعالى الله وقال أبو اسحق الاسفراينى أخص وصفه هو كون يوجب تمييزه عن الاكوان كلها وقال بعضهم نعلم يقينا أن ما من موجود الا ويميزه عن غيره بأمر ما والا فيقتضى أن يكون الموجودات كلها مشتركة متساوية والبارى تعالى موجود فيجب أن يتميز عن سائر الموجودات بأخص وصف الا أن العقل لا ينتهى الى معرفة ذلك الاخص ولم يرد به سمع فنتوقف ثم هل يجوز أن يدركه العقل ففيه خلاف أيضا وهذا قريب من مذهب ضرار غير أن ضرارا أطلق لفظ الماهية وهو من حيث العبارة منكر ومن مذاهب الاشعرى أن كل موجود فيصح أن يرى فان المصحح للرؤية انما هو الوجود والبارى تعالى موجود فيصح أن يرى وقد ورد فى السمع بأن المؤمنين يرونه فى الآخرة قال تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة الى غير ذلك من الآيات والاخبار قال ولا يجوز أن تتعلق به الرؤية على جهة ومكان وصورة ومقابلة واتصال شعاع أو على سبيل انطباع فان ذلك مستحيل وله قولان فى ماهية الرؤية أحدهما أنه علم مخصوص ويعنى بالخصوص أنه يتعلق بالوجود دون العدم والثانى أنه ادراك وراء العلم لا يقتضى تأثيرا فى المدرك ولا تأثرا عنه وأثبت السمع والبصر للبارى تعالى صفتين هما ادراكان وراء العلم يتعلقان بالمدركات الخاصة بكل واحد بشرط الوجود وأثبت اليدين والوجه صفات خبرية فنقول ورد بذلك السمع فيجب الاقرار به كما ورد وصغوه الى طريقة السلف من ترك التعرض للتأويل وله قول أيضا فى جواز التأويل ومذهبه فى الوعد والوعيد والاسماء والاحكام والسمع والعقل مخالف للمعتزلة من كل وجه قال الايمان هو التصديق بالقلب وأما القول باللسان والعمل بالاركان فمن فروعه فمن صدق بالقلب أى أقر بوحدانية الله تعالى واعترف بالرسل تصديقا لهم فيما جاؤا به من عند الله تعالى بالقلب صح ايمانه حتى لو مات فى الحال كان مؤمنا ناجيا ولا يخرج من الايمان الا بانكار شئ من ذلك وصاحب الكبيرة اذا خرج من الدنيا من غير توبة يكون حكمه الى الله تعالى اما أن يغفر له برحمته واما أن يشفع فيه النبى صلى الله عليه وسلم اذ قال شفاعتى لاهل

الكبائر من أمتي واما أن يعذبه بقدر جرمه ثم يدخله الجنة برحمته ولا يجوز أن يخلد
في النار مع الكفار لما ورد به السمع من اخراج من كان في قلبه ذرة من الايمان قال
ولو تاب لا أقول بأنه يجب على الله قبول توبته بحكم العقل اذ هو الموجب فلا يجب
عليه شيء بل ورد السمع بقبول توبة التائبين واجابة دعوة المضطرين وهو المالك
في خلقه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فلو أدخل الخلائق بأجمعهم الجنة لم يكن حيفا
ولو أدخلهم النار لم يكن جورا اذ الظلم هو التصرف فيما لا يملكه المتصرف أو وضع
الشيء في غير موضعه وهو المالك المطلق فلا يتصور منه ظلم ولا ينسب اليه جور قال
والواجبات كلها سمعية والعقل لا يوجب شيأ ولا يقتضي تحسينا وتقبيحا فمعرفة الله
تعالى بالعقل تحصل وبالسمع تجب قال الله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
وكذلك شكر المنعم واثابة المطيع وعقاب العاصي يجب بالسمع دون العقل ولا يجب
على الله تعالى شيء ما بالعقل لا الصلاح ولا الاصلح ولا اللطف وكل ما يقتضيه العقل
من الحكمة الموجبة فيقتضي نقيضه من وجه آخر وأصل التكليف لم يكن واجبا
على الله تعالى اذ لم يرجع اليه نفع ولا اندفع به عنه ضر وهو قادر على مجازاة العبيد ثوابا
وعقابا وقادر على الافضال عليهم ابتداء تكرما وتفضلا والثواب والتفضل والنعيم
واللطف كله منه فضل والعقاب والعذاب كله عدل لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون
وانبعاث الرسل من القضايا الجائزة لا الواجبة ولا المستحيلة ولكن بعد الانبعاث
تأييدهم بالمعجزات وعصمتهم من الموبقات من جملة الواجبات اذ لا بد من طريق
للمستمع يسلكه فيعرف به صدق المدعي ولا بد من ازاحة العلل فلا يقع في التكليف
تناقض والمعجزة فعل خارق للعادة مقترن بالتحدي سليم عن المعارضة ينزل منزلة
التصديق بالقول من حيث القرينة وهو منقسم الى خرق المعتاد والى اثبات غير المعتاد
والكرامات للاولياء حق وهي من وجه تصديق للانبياء وتأكيد للمعجزات والايمان
والطاعة بتوفيق الله تعالى والكفر والمعصية بخذلانه والتوفيق عنده خلق القدرة
على الطاعة والخذلان خلق القدرة على المعصية وعند بعض أصحابه تيسير أسباب الخير
هو التوفيق وبضده الخذلان وما ورد به السمع من الاخبار عن الامور الغائبة
مثل القلم واللوح والعرش والكرسي والجنة والنار فيجب اجراؤها على ظاهرها
والايمان بها كما جاءت اذ لا استحالة في اثباتها وما ورد من الاخبار عن الامور المستقبلة
في الآخرة مثل سؤال القبر والثواب والعقاب فيه ومثل الميزان والحساب والصراط
وانقسام الفريقين فريق في الجنة وفريق في السعير حق يجب الاعتراف به واجراؤها
على ظاهرها اذ لا استحالة في وجودها والقرآن عندهم معجز من حيث البلاغة
والنظم والفصاحة اذ خير العرب بين السيف وبين المعارضة فاختاروا أشد القسمين
اختيار عجز عن المقابلة ومن أصحابه من اعتقد أن الاعجاز في القرآن من جهة

صرف الدواعي وهو المنع من المعتاد ومن جهة الاخبار عن الغيب وقال الامامة
تثبت بالاتفاق والاختيار دون النص والتعيين اذ لو كان ثمة نص لما خفي والدواعي
تتوفر على نقله واتفقوا في سقيفة بني ساعدة على أبي بكر رضي الله تعالى عنه ثم اتفقوا
على عمر بعد تعيين أبي بكر رضي الله عنهما واتفقوا بعد الشورى على عثمان رضي الله
عنه واتفقوا بعده على علي كرم الله وجهه ورضي الله عنه وهم مترتبون في الفضل
ترتبهم في الامامة وقال لا نقول في عائشة وطلحة والزبير الا أنهم رجعوا عن الخطا
وطلحة والزبير من العشرة المبشرين بالجنة ولا نقول في معاوية وعمرو بن العاص
الا أنهما بغيا على الامام الحق فقاتلهم علي مقاتلة أهل البغي وأما أهل النهروان فهم
الشراة المارقون عن الدين بخبر النبي صلى الله عليه وسلم ولقد كان علي عليه السلام
على الحق في جميع أحواله يدور الحق معه حيث دار (المشبهة) ان السلف من أصحاب
الحديث لما رأوا توغل المعتزلة في علم الكلام ومخالفة السنة التي عهدوها من الائمة
الراشدين ونصرهم جماعة من بني أمية على قولهم بالقدر وجماعة من خلفاء بني العباس
على قولهم بنفي الصفات وخلق القرآن تحيروا في تقرير مذهب أهل السنة والجماعة في
متشابهات آيات الكتاب وأخبار النبي صلى الله عليه وسلم فأما أحمد بن حنبل وداود
ابن علي الاصفهاني وجماعة من أئمة السلف فجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم
من أصحاب الحديث مثل مالك بن أنس ومقاتل بن سليمان وسلكوا طريق السلامة
فقالوا نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعا أن الله عز
وجل لا يشبه شيأ من المخلوقات وأن كل ما تمثل في الوهم فانه خالقه ومقدره وكانوا
يحترزون عن التشبيه الى غاية أن قالوا من حرك يده عند قراءته خلقت بيدي أو أشار
بأصبعيه عند روايته قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن وجب قطع يده وقلع
اصبعيه قالوا انما توقفنا في تفسير الآية وتأويلها لامرين أحدهما المنع الوارد في التنزيل
في قوله تعالى فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء
تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا فنحن
آمنا به ونحترز من الزيغ والثاني أن التأويل أمر مظنون بالاتفاق والقول في صفات
الباري تعالى بالظن غير جائز فربما أولنا الآية على غير مراد الباري فوقعنا في الزيغ بل
نقول كما قال الراسخون كل من عند ربنا آمنا بظاهره وصدقنا بباطنه ووكلنا علمه الى
الله تعالى ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك اذ ليس من شرائط الايمان وأركانه واحتاط بعضهم
أكثر احتياط حتى لم يفسر اليد بالفارسية ولا الوجه ولا الاستواء ولا ما ورد من جنس
ذلك بل ان احتاج في ذكرها الى عبارة عبر عنها بما ورد لفظا بلفظ فهذا هو طريق
السلامة وليس من التشبيه في شيء غير أن جماعة من الشيعة الغالية وجماعة من
أصحاب الحديث الحشوية صرحوا بالتشبيه مثل الهشاميين من الشيعة ومثل

مضر وكهمس وأحمد الهجيمي وغيرهم من أهل السنة قالوا معبودهم صورة ذات
أعضاء وأبعاض روحانية يجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكن
فأما مشبهة الشيعة فسيأتي مقالاتهم في باب الغلاة وأما مشبهة الحشوية فذكر
الاشعري عن محمد بن عيسى أنه حكى عن مضر وكهمس وأحمد الهجيمي أنهم أجازوا
على ربهم الملامسة والمصافحة وأن المخلصين من المسلمين يعانقونه في الدنيا والآخرة
اذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد الى حد الاخلاص والاتحاد المحض وحكى الكعبي
عن بعضهم انه كان يجوز في الدنيا أن يزوروه ويزورهم وحكي عن داود الجواربي أنه
قال اعفوني من الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك وقال ان معبوده جسم ولحم
ودم وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعينين وأذنين ومع ذلك جسم
لا كالاجسام ولحم لا كاللحوم ودم لا كالدماء وكذلك سائر الصفات وهو لا يشبه
شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شيء وحكي عنه أنه قال هو أجوف من أعلاه الى صدره
مصمت ما سوى ذلك وأن له وفرة سوداء وله شعر قطط وأما ما ورد في التنزيل من
الاستواء واليدين والوجه والجنب والمجيء والاتيان والفوقية وغير ذلك فأجروها
على ظاهرها أعني ما يفهم عند الاطلاق وكذلك ما ورد في الاخبار من الصورة في قوله
عليه السلام خلق آدم على صورة الرحمن وقوله خمر طينة آدم بيده أربعين صباحا وقوله
وضع يده أو كفه على كتفي وقوله حتى وجدت برد أنامله على كتفي الى غير ذلك أجروها
على ما يتعارف في صفات الاجسام وزادوا في الاخبار أكاذيب وضعوها ونسبوها
الى النبي صلى الله عليه وسلم وأكثرها مقتبسة من اليهود لعنهم الله فان التشبيه فيهم
طباع حتى قالوا اشتكت عيناه فعادته الملائكة وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه
وان العرش ليئط من تحته كأطيط الرحل الجديد وانه ليفضل من كل جانب أربع
أصابع وروى المشبهة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لقيني ربي وصافحني وكافحني
ووضع يده بين كتفي حتى وجدت برد أنامله وزادوا على التشبيه قولهم في القرآن ان
الحروف والاصوات والرقوم المكتوبة قديمة أزلية وقالوا لا يعقل كلام ليس بحرف
ولا كلمة واستدلوا فيه بأخبار منها ما رووا عن النبي صلى الله عليه وسلم ينادي الله تعالى
يوم القيامة يسمعه الاولون والآخرون ورووا أن موسى عليه السلام كان يسمع كلام
الله كجر السلاسل وقالوا أجمعت السلف على أن القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال
هو مخلوق فهو كافر بالله ولا نعرف من القرآن الا ما هو بين أظهرنا فنبصره ونسمعه
ونقرؤه ونكتبه (والمخالفون) أما المعتزلة فوافقونا على أن هذا الذي في أيدينا كلام الله
وخالفونا في القديم وهم محجوجون باجماع الامة وأما الاشعرية فوافقونا على أن
القرآن قديم وخالفونا في أن الذي في أيدينا ليس في الحقيقة كلام الله وهم
محجوجون أيضا باجماع الامة أن المشار اليه هو كلام الله فأما اثبات كلام هو صفة

قائمة بذات البارى تعالى لا نبصرها ولا نكتبها ولا نقرؤها ولا نسمعها فهو مخالفة الاجماع من كل وجه فنحن نعتقد أن ما بين الدفتين كلام الله أنزله على لسان جبريل عليه السلام فهو المكتوب فى المصاحف وهو المكتوب فى اللوح المحفوظ وهو الذى يسمعه المؤمنون فى الجنة من البارى تعالى بغير حجاب ولا واسطة وذلك معنى قوله سلام قولا من رب رحيم وقوله تعالى لموسى عليه السلام انى أنا الله رب العالمين ومناجاته من غير واسطة حين قال وكلم الله موسى تكليما وقال انى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال ان الله كتب التوراة بيده وخلق جنة عدن بيده وخلق آدم بيده وفى التنزيل وكتبنا له فى الالواح من كل شئ موعظة وتفصيلا لكل شئ قالوا فنحن لا نزيد من أنفسنا ولا نتدارك بعقولنا أمرا لم تتعرض والسلف قالوا ما بين الدفتين كلام الله قلنا هو كذلك واستشهدوا عليه بقوله تعالى وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ومن المعلوم أنه ما سمع الا هذا الذى نقرؤه وقال انه لقرآن كريم فى كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين وقال فى صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بأيدى سفرة كرام بررة وقال انا أنزلناه فى ليلة القدر وقال شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن الى غير ذلك من الآيات ومن المشبهة من مال الى مذهب الحلولية وقال يجوز أن يظهر البارى بصورة شخص كما كان جبريل عليه السلام ينزل فى صورة أعرابى وقد تمثل لمريم عليها السلام بشرا سويا وعليه حمل قول النبى صلى الله عليه وسلم لقيت ربى فى أحسن صورة وفى التوراة عن موسى عليه السلام شافهت الله تعالى فقال لى كذا (الكرامية) أصحاب أبى عبد الله بن كرام وانما عددناه من الصفاتية فانه كان ممن يثبت الصفات الا أنه ينتهى فيها الى التجسيم والتشبيه وهم طوائف يبلغ عددهم الى اثنتى عشرة فرقة وأصولها ست العابدية والتونية والزرينية والاسحاقية والواحدية والهيصمية ولكل واحد منهم رأى الا أنه لم يصدر ذلك عن علماء معتبرين بل عن سفهاء أغتام جاهلين نص أبو عبد الله على أن معبوده على العرش استقرارا وعلى أنه بجهة فوق ذاتا وأطلق عليه اسم الجوهر وقال انه احدى الذات احدى الجوهر وانه مماس للعرش من الصفحة العليا وجوز الانتقال والتحول والنزول ومنهم من قال انه على بعض أجزاء العرش ومنهم من قال امتلأ العرش به والمتأخرون منهم صاروا الى أنه تعالى بجهة فوق ومحاذ للعرش ثم اختلفوا فقال العابدية ان بينه وبين العرش من البعد والمسافة ما لو قدر مشغولا بالجواهر لاتصلت به وقال محمد بن الهيصم بعدا لا يتناهى وانه مباين للعالم بينونة أزلية ونفى التحيز والمحاذاة وأثبت الفوقية والمباينة وأطلق أكثرهم لفظ الجسم عليه والمقاربون منهم قالوا نعنى بكونه جسما أنه قائم بذاته وكذا هو حد الجسم عندهم وبنوا على هذا أن من حكم القائمين بأنفسهما أنهما اما

أن يكونا

أن يكونا متجاورين أو متباينين فقضى بعضهم بالتجاور مع العرش وبعضهم بالتباين وربما قالوا ولما كان البارئ قائما بنفسه وجب أن يكون بجهة من العالم ثم أعلى الجهات وأشرفها جهة فوق فقلنا هو بجهة فوق بالذات حتى اذا رىء رىء من تلك الجهة ثم لهم اختلاف فى النهاية فمنهم من أثبتها له من ست جهات ومنهم من أثبتها من جهة تحت ومنهم من أنكر النهاية فقال هو عظيم بمعنى أنه مع وحدته على جميع أجزاء العرش تحته وهو فوق كله على الوجه الذى هو فوق جزء منه وقال بعضهم معنى عظمته أنه يلاقى مع وحدته من جهة واحدة أكثر من واحد وهو يلاقى أكثر أجزاء العرش وهو العلى العظيم الى هنا من الملل والنحل للشهرستانى وللكرامية مقالات أخر فاسدات تركناها تحاشيا عن تكثير السواد بلاطائل (الفصل الحادى عشر فى الصفات الجزئية) وهى اليدان والوجه والعين والجنب والاستواء زعم أبو الحسن فى أحد قوليه ان اليدين عبارة عن صفة أخرى وراء القدرة يقع بها الايجاد على سبيل الاصطفاء والوجه عبارة عن صفة أخرى وراء الذات والعين عبارة عن صفة أخرى سوى البصر والاستواء عبارة عن صفة بها يصير مستويا على العرش ووافقه أبو اسحق الاسفراينى على ذلك الا أن الاشعرى زعم أنه لا طريق الى اثبات هذه الصفات الا بالخبر والاسفراينى حاول اثبات هذه الصفة المسماة باليد بدليل العقل وزعم فى قوله الثانى ان المراد من اليد القدرة ومن الوجه الوجود ومن العين البصر ومن الاستواء الاستيلاء وهو مذهب القاضى وجمهور المعتزلة وهو الصحيح لنا أن الصفات التى تثبتونها لا تسمى بهذه الاسماء لا حقيقة ولا مجازا لان من شرط كون اللفظ حقيقة فى شئ أو مجازا فيه استعمال أهل اللغة تلك اللفظة فيه وذلك انما يمكن ان لو كان المعنى معقولا لهم وما ذكروه من الصفات غير معقول لهم فلا يمكن جعل هذه الالفاظ حقيقة ولا مجازا فيها ولمن أثبتها أن يتمسك بالعقل والنقل أما العقل وهو أن الايجاد على سبيل الاصطفاء والاكرام لا بد له من صفة مؤثرة وليست تلك الصفة هى القدرة لان تأثيرها عام فلا بد من صفة أخرى وأما النقل فهو قوله تعالى ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى فلو كان المخلوق باليد مخلوقا بالقدرة فقط لكانت علة هذا الحكم حاصلة فى غير آدم فتكون العلة المنصوصة منقوضة وأنه غير جائز والجواب عن الاول ان الايجاد على سبيل الاصطفاء عبارة عن الايجاد مع الاكرام وذلك لا يستدعى صفة أخرى وعن الثانى أنه من الجائز أن تكون العلة هى الخلق بالقدرة مع ارادة الاكرام وذلك غير موجود فى حق غير آدم من نهاية العقول للامام الرازى عليه الرحمة (الفصل الخامس عشر) فى أنه تعالى هل هو موصوف بادراك الشم والذوق واللمس أثبت القاضى والامام هذه الادراكات الثلاثة لله تعالى وزعموا أن لله تعالى خمسة ادراكات وزعمت المعتزلة البصرية أن كون الله تعالى حيا يقتضى

ادراك هذه الامور بشرط حضورها الا أبا القاسم بن سهلويه فانه نفى كونه تعالى مدركا للالم واللذة وأما الاستاذ أبو اسحق فانه نفى عن الله تعالى هذه الادراكات والاول مذهب القاضي من الكتاب المذكور (الفصل السادس عشر) فى أخص وصف الله تعالى ذهب أبو الحسن الى أنه القدرة على الاختراع واستدل بقوله تعالى حكاية عن موسى قال رب السموات جوابا عن قوله وما رب العالمين وكونه ربا اشارة الى القدرة على الاختراع ومنهم من زعم أن ذلك هو الاستغناء وكل ذلك باطل بل الصحيح أنه تعالى مخالف لما عداه لذاته المخصوصة (الفصل السابع عشر) فى حصر الصفات أقوى ما قيل فيه أن الله كلفنا بمعرفته فلا بد لنا من طريق الى ذلك والاوقع التكليف بالمحال والطريق لنا ليس الا أفعال الله تعالى وأفعاله لا تدل الا على هذا القدر من الصفات بدليل انا لو قدرنا ذاتا موصوفة بهذا القدر من الصفات فانه يصح منه الالهية فثبت أن ما وراء هذه الصفات لم يوجد عليها دلالة أصلا فوجب نفيها (الى هنا من نهاية العقول من آخر النصف الاول) لا يخفى أن عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول فكيف يجب نفيها واستهجن من الاستعارات قول أبي تمام

لا تسقني ماء الملام فانني * صب قد استعذبت ماء بكائي

اذ ليس يظهر للملام شبه بشيء له مائع مستكره كالحنظل أو الدردي الآجن ما وه حتى يشبه به ويضاف اليه الماء ويرشح بالسقي قيل كأنه توهم للملام بالاملاحظة تشبيه بذي مائع مستكره شيأ رقيقا به قوام سريانه فى النفس وتأثيره فيها وأطلق عليه اسم الماء ورشح هذا الاطلاق بذكر السقي ومع هذا لا يخفى كونه سمجا مستهجنا ويحكى أن بعض الظرفاء المعاصرين لابي تمام لما سمع قوله هذا جهز اليه كوزا وقال ابعث لي فى هذا قليلا من ماء الملام فقال أبو تمام ابعث لي ريشة من جناح الذل حتى أبعث لك قليلا من ماء الملام فان صح هذا فقد أخطأ أبو تمام لان استعارة الجناح للذل فى غاية الحسن وأين هذا من ماء الملام (من أنوار الربيع فى أنواع البديع) لابن المعصوم وهذا كتاب لم يؤلف مثله فى البديعيات الطبع والطبيعة والطباع كالسجية جبل عليها الانسان أو الطباع ككتاب ما ركب فينا من المطعم والمشرب وغير ذلك من الاخلاق التي لا تزايلنا كالطابع كصاحب قاموس الطبيعة عبارة عن القوة السارية فى الاجسام بها يصل الجسم الى كماله الطبيعي (من تعريفات السيد) الطبع هو ما يكون مبدأ الحركة مطلقا سواء كان له شعور كحركة الحيوان أولا كحركة الفلك عند من لم يجعله شاعرا أو هو الصورة النوعية أو النفس والطبيعة ما يكون مبدأ الحركة من غير شعور والنسبة بينهما بالعموم والخصوص مطلقا فالعام هو الطبع والطبيعة تطلق على النفس باعتبار تدبيرها البدن

على

على التسخير لا الاختيار وقد تطلق على الصورة النوعية للبسائط والطبع قوة للنفس في ادراك الدقائق والسليقة قوة في الانسان بها يختار الفصيح من طرف التراكيب من غير تكلف وتتبع قاعدة موضوعة لذلك وذلك مثل اتفاق طباع العرب الاولين على رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه وغير ذلك من الاحكام المستنبطة من تراكيبهم من كليات أبي البقاء الكفوي قال الزمخشري في سورة البقرة عند تفسير قوله تعالى الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس الآية لا يقومون اذا بعثوا من قبورهم الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان أي المصروع وتخبط الشيطان من زعمات العرب يزعمون أن الشيطان يخبط الانسان فيصرع والخبط الضرب على غير استواء كخبط العشواء فورد على ما كانوا يعتقدون والمس الجنون ورجل ممسوس وهذا أيضا من زعماتهم وأن الجني يمسه فيختلط عقله وكذلك جن الرجل معناه ضربته الجن ورأيتهم لهم في الجن قصص وأخبار وعجائب وانكار ذلك عندهم كانكار المشاهدات انتهى (قال في سورة آل عمران) عند تفسير قوله تعالى واني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم الآية وما روي من الحديث ما من مولود يولد الا والشيطان يمسه حين يولد فيستهل صارخا من مس الشيطان اياه الا مريم وابنها فالله أعلم بصحته فان صح فمعناه أن كل مولود يطمع الشيطان في اغوائه الا مريم وابنها فانهما كانا معصومين وكذلك كل من كان في صفتهما كقوله تعالى لأغوينهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين واستهلاله صارخا من مسه تخييل وتصوير لطمعه فيه كأنه يمسه ويضرب بيده عليه ويقول هذا ممن أغويه ونحوه من التخييل قول ابن الرومي

لما تؤذن الدنيا به من صروفها * يكون بكاء الطفل ساعة يولد *

وأما حقيقة المس والنخس كما يتوهم أهل الحشو فكلا ولو سلط ابليس على الناس ينخسهم لامتلأت الدنيا صراخا وعياطا مما يبلون به من نخسه انتهى *(وقال في سورة الانعام) عند قوله تعالى كالذي استهوته الشياطين في الارض حيران الآية كالذي ذهبت به مردة الجن والغيلان في الارض المهمه حيران تائها ضالا عن الجادة لا يدري كيف يصنع وهذا مبني على ما تزعمه العرب وتعتقده من ان الجن تستهوي الانسان والغيلان تستولي عليه كقوله تعالى كالذي يتخبطه الشيطان من المس فشبه به الضال عن طريق الاسلام التابع لخطوات الشيطان والمسلمون يدعونه اليه فلا يلتفت اليهم انتهى تجاوز الله عنه يا أيها الناس كلوا مما في الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين انما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون حلالا مفعول كلوا أو حال من مما في الارض طيبا طاهرا من كل شبهة

ولا تتبعوا خطوات الشيطان فتدخلوا فى حرام أو شبهة أو تحريم حلال أو تحليل حرام ومن للتبعيض لان كل ما فى الارض ليس بمأكول وقرئ خطوات بضمتين وخطوات بضمة وسكون وخطؤات بضمتين وهمزة جعلت الضمة على الطاء كانها على الواو وخطوات بفتحتين وخطوات بفتحة وسكون والخطوة المرة من الخطو والخطوة ما بين قدمى الخاطى وهما كالغرفة والغرفة والقبضة والقبضة يقال اتبع خطواته ووطئ على عقبه اذا اقتدى به واستن بسنته مبين ظاهر العداوة لاخفاء به انما يأمركم بيان لوجوب الانتهاء من اتباعه وظهور عداوته أى لا يأمركم بخير قط انما يأمركم بالسوء بالقبيح والفحشاء وما يتجاوز الحد فى القبح من العظائم وقيل السوء ما لا حد فيه والفحشاء ما يجب الحد فيه وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون وهو قولكم هذا حلال وهذا حرام بغير علم ويدخل فيه كل ما يضاف الى الله مما لا يجوز عليه من الكشاف (من الغرائب) حديث ابن عمر بينما نحن قعود مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على جبل من جبال تهامة اذ أقبل شيخ فى يده عصا فسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم فرد عليه السلام فقال نغم الجن وجهمهم من أنت قال أنا هامة بن الهيم بن الاقيس بن ابليس قال وليس بينك وبين ابليس الا أبوان قال ثم قال فكم أتى لك من الدهر قال أفنيت الدنيا عمرها الا قليلا قال زد على ذلك قال كنت وأنا غلام ابن أعوام أفهم الكلام آمر بالآكام وآمر بافساد الطعام وقطيعة الارحام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بئس لعمر الله عمل الشيخ المتوسم أو الشاب المتلوم قال زدنى من التعداد قال انى تائب الى الله انى كنت مع نوح فى مسجده ومع من آمن من قومه فلم أزل أعاتبه على دعوته على قومه حتى بكى عليهم وأبكانى وقال لاجرم انى على ذلك من النادمين وأعوذ بالله أن أكون من الجاهلين قلت يا نوح انى ممن شرك فى دم السعيد هابيل بن آدم فهل تجد لى من توبة عند ربك قال يا هام هم بالخير وافعله قبل الحسرة والندامة انى قرأت فيما أنزل الله على أنه ليس من عبد تاب الى الله بالغا ذنبه ما بلغ الا تاب الله عليه فقم وتوضأ واسجد لله سجدتين قال فقمت من ساعتى على ما أمرت فنادانى ارفع رأسك فقد أنزلت توبتك من السماء فخررت لله ساجدا وكنت مع هود فى مسجده مع من آمن به من قومه فلم أزل أعاتبه على دعوته على قومه حتى بكى عليهم وأبكانى وكنت زوار اليعقوب وكنت مع يوسف بالمكان المكين وكنت ألقى الياس فى الاودية وأنا ألقاه الآن وانى لقيت موسى بن عمران وعلمنى من التوراة وقال ان لقيت عيسى بن مريم فأقرئه منى السلام وانى لقيت عيسى بن مريم فأقرأته من موسى السلام وان عيسى قال لى ان لقيت محمدا فأقرئه منى السلام فأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم عينيه فبكى ثم قال على عيسى السلام ما دامت الدنيا وعليك يا هامة بادائك الامانة فقال يا رسول الله افعل بى ما فعل موسى بن عمران فانه

عاق من التوراة فعلمه رسول الله صلى الله عليه وسلم سورة المرسلات وعم يتساءلون
واذا الشمس كورت والمعوذتين وقل هو الله أحد وقال ارفع الينا حاجتك ياهامة
فقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينعه الينا (عق) من طريق اسحق بن بشر
الكاهلي وجاء من حديث أنس من طريق أبي سلمة محمد بن عبد الله الانصاري
بنحوه هكذا قال العقيلي بنحوه ولم يسقه ثم قال وليس للحديث أصل (تعقب) بأن
الكاهلي قد تابعه محمد بن أبي معشر رواه البيهقي في الدلائل وقال عقب اخراجه
أبو معشر روى عنه الكبار الا أن أهل الحديث ضعفوه قال وقد روى من وجه آخر
هذا أقوى منه وجاء أيضا من حديث عمر أخرجه أبو نعيم من طريق عطاء الخراساني
عن ابن عباس عن عمر وأخرجه الفاكهي في أخبار مكة عن ابن عباس ولم يذكر عمر
وأخرجه جعفر المستغفري في الصحابة عن سعيد بن المسيب وقال قال عمر ولحديث
أنس طريق ثان ليس فيه أبو سلمة الانصاري أخرجه أبو نعيم في الدلائل وجاء عن
عائشة مرفوعا أن هامة بن الهيم بن الاقيس في الجنة أخرجه علي بن الاشعث أحد
المتروكين المتهمين في كتاب السنن انتهى عن الكتاب المسمى بتنزيه الشريعة المرفوعة عن
الاخبار الموضوعة لعلي بن محمد بن علي بن عراق الشافعي الكناني ذكره في كتاب
القدماء في الفصل الثاني منه وهو الذي فيما حكم ابن الجوزي بوضعه وتعقب فيه
على ترتيب الكتاب المذكور كما اشترطه وصرح به في ديباجته حرره بمدينة الرها من
أعمال الرقة (فيما يتعلق بالهام الطيور والوحوش) قال القاشاني في التأويلات عند
تفسير سورة الفيل قصة أصحاب الفيل مشهورة وواقعتهم كانت قريبة من عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي احدى آيات قدرة الله وأثر من آثار سخطه على من
اجترأ عليه بهتك حرمه والهام الطيور والوحوش أقرب من الهام الانسان لكون
نفوسهم ساذجة وتأثير الاحجار بخاصية أودعها الله تعالى فيها ليس بمستنكر ومن
اطلع على عالم القدرة وكشف له حجاب الحكمة عرف لمية أمثال هذه وقد وقع
في زماننا مثلها من استيلاء الفار على مدينة ابيورد وافساد زرعهم ورجوعها
في البرية الى شط جيحون وأخذ كل واحدة منها خشبة من الايكة التي على شط النهر
وركوبها عليها وعبورها بها من النهر فهي لاتقبل التأويل كأحوال القيامة وأمثالها
انتهى من الكتاب المذكور (صوفيه) كويند مجموع فلكيات وعنصريات
يك بدنست كه عقل اول روح اوست ونفس كليه قلب او وروحانيات كواكب سبعه
وثوابت وغيرآن قواى او وماخلقكم ولابعثكم الا كنفس واحدة وشيخ در فص
هودى كويد العالم صورة الحق وهو روح العالم المدبر له فهو الانسان الكبير وشيخ
شهاب الدين در تلويحات كويد الحكماء أخذوا العالم حيوانا واحدا اسموا جسمه
جسم الكل له نفس واحدة ناطقة هي مجموع النفوس وعقل واحد هو مجموع العقول

وسموا مجموع النفوس نفس الكل ومجموع العقول عقل الكل وأكثرهم خصص العالم بالسماء غير ملتفت الى الكائن الفاسد وربما عنوا بكل كل من الثلاثة الجرم الاعلى ونفسه وعقله من شرح ديوان على كرم الله وجهه للقاضي مير حسين الميبدى (فى تحقيق معنى الهيولى) اعلم أن لا نزاع بين جمهور العقلاء فى ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الهيولوية ومسماها أى أمر يقبل الاتصال والانفصال اللذين يطرآن فى الحس على أنواع الاجسام المحسوسة من حيث هى أجسام و يقبل الهيآت النطفية والحيوانية والرمادية وغير ذلك وذلك الامر هو المسمى بالمادة أو الهيولى أو السخنة على اختلاف العبارات ووجودها على حسب هذا المفهوم مسلم فانه اذا قيل يكون الحيوان من الطين أو خلق الانسان من نطفة أمه فلا يخلو اما أن يكون الطين باقيا طينا وحيوانا والنطفة نطفة وجسد انسان حتى يكون فى حالة واحدة طينا وحيوانا أو نطفة وجسد انسان وهو محال واما أن يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شئ أصلا وكذا الطين ثم حصل انسان أو حيوان فحينئذ ما صارت النطفة انسانا وما خلق الحيوان من الطين بل ذلك شئ بطل بكليته وهذا شئ آخر حصل جديدا بجميع أجزائه واما أن يكون الجوهر الذى كانت فيه الهيئة الطينية أو النطفية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسان أو هيئة حيوان والقسمان الاولان باطلان لان كل من زرع بذرا لينبت شئ منه أو تزوج ليكون له ولد يحكم على الزرع بأنه من بذره و يفرق بين ولده وغيره بأنه من مائه وان عاند معاند لا يلتفت اليه و يكذبه بالحدس الصائب فظهر أن الهيولى من حيث المفهوم المذكور ما وقع فيها خلاف وانما الخلاف فى أن ذلك الامر أجزاء لا تتجزأ أصلا أو ما فى حكمها مما ينقسم فى جهة أو جهتين متناهية أو غير متناهية كما ذهب اليه المتكلمون أو أجسام صغار صلبة لا يمكن انقسامها فى الخارج كما هو مذهب ذى مقراطيس أو نفس الجسم بما هو جسم كما هو رأى جماعة من الاقدمين أو أمر أبسط من الجسم كما عليه رأى المعتبرين من المشائين فالمادة الجسم عند أصحاب المذاهب الثلاثة الاول واحدة بالشخص كثيرة بالانفصال والحكماء لما أقاموا الحجج على ابطال هذه الآراء اتفقوا على أن ما يقبل الاتصال والانفصال فى الاجسام شئ واحد بالشخص لا كثرة له فى حد ذاته بحسب نفس الامر محفوظ الوجود فى حالتى الاتصال والانفصال وهو الهيولى عندهم انتهى من شرح هداية الحكمة لصدر الدين الشيرازى صاحب الاسفار الاربعة والشواهد الربوبية (هو المعز) قال فى اخوان الصفا فى الرسالة المسماة بالموسيقية وهى الرسالة الرابعة من القسم الاول من الرياضيات (فصل) اعلم أن النطفة اذا سلمت فى الرحم من الآفات العارضة هناك ومن تغير المزاج وفساد

الاخلاط ومناحس أشكال الفلك عند مسقط النطفة وعند المبادى شهرا بشهر وقت بنية البدن وكملت صورة الجسد وخرج الطفل من الرحم صحيح البنية تام الصورة كان طول قامته ثمانية أشبار بشبره سواء من رأس ركبتيه الى أسفل قدميه شبران ومن رأس ركبتيه الى حقويه شبران ومن رأس فؤاده الى مفرق رأسه شبران واذا فتح يديه ومدهما يمنة ويسرة كما يفتح الطائر جناحيه وجد مابين رؤس أصابع يده اليمنى الى رؤس أصابع يده اليسرى ثمانية أشبار النصف من ذلك عند ترقوته والربع عند مرفقيه واذا مد يده الى فوق رأسه ووضع رأس البركار على سرته وفتح الى رؤس أصابع يديه ثم أدير الى رؤس أصابع رجليه كان البعد بينهما متساويا عشرة أشبار وزيادة ربع على طول قامته ويوجد طول وجهه من رأس ذقنه الى منبت الشعر فوق جبينه شبرا وثمنا ويوجد الطول مابين أذنيه شبرا وربعا ويوجد طول أنفه ربع شبر وطول شق عينيه كل واحد ثمن شبر وطول جبينه ثلث طول وجهه وخمسه ويوجد شق فمه وشفتيه كل واحد منهما مساويا الطول أنفه وطول قدميه كل واحد شبرا وربع شبر وطول كفه من رأس الكرسوع الى رأس الاصبع الوسطى شبرا ويوجد طول ابهامه وطول خنصره متساويين ورأس البنصر زائد على رأس الخنصر ثمن شبر وكذلك زيادة الوسطى على البنصر وكذا على السبابة ويوجد عرض صدره شبرا ونصفا وبعد مابين ثدييه شبرا وبعد مابين سرته الى عانته شبرا ومن رأس فؤاده الى رأس ترقوته شبرا ويوجد بعد مابين منكبيه شبرين وعلى هذا القياس والمثال يوجد اذا اعتبر طول امعائه ومصارينه وعروق جسده والعصبات المسكات لعظامه وأوتار مفاصله متناسبات بعضها البعض طولا وعرضا وعمقا مثل ماذكرنا من مناسبات مقادير أعضائه الظاهرة وعلى هذا المثال والقياس توجد بنية أبدان سائر الحيوانات متناسبة أعضاء كل صورة فى كل نوع منها مناسبة بجملة بدنه أو بعضها البعض ومناسبته اما بالكمية أو بالكيفية أو بهما جميعا لا يخل شيأ اذا سلمت من الآفات عند الابتداء وعند النشوء من فساد المزاج وتغير الاخلاط ومناحس أشكال الفلك وعلى هذا القياس والمثال يعملون الصناع الحذاق مصنوعاتهم من الاشكال والصور والتماثيل مناسبات بعضها البعض فى التركيب والتأليف والهندام كل ذلك اقتداء بصنعة البارى وتشبها بحكمته جل ثناؤه كما قيل فى حد الفلسفة انها التشبه بالاله بحسب الطاقة البشرية انتهى وقد حررته بمدينة رها (ومما يجب حفظه) ليعلم أن الخلاف بين الحكماء وبين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام قسم يرجع النزاع فيه الى لفظ مجرد كتسميتهم صانع العالم جوهرا مع تفسيرهم الجوهر بأنه الموجود لا فى موضوع القائم بنفسه الذى لا يحتاج الى مقوم

القسم الثانى مالا يصدم مذهبهم فيه أصلا من أصول الدين وليس من ضرورة تصديق الانبياء منازعتهم فيه كقولهم ان خسوف القمر عبارة عن انمحاء ضوء القمر بتوسط الارض بينه وبين الشمس من حيث انه يقتبس نوره من الشمس والارض كرة والسماء محيط بها من الجوانب فاذا وقع القمر فى ظل الارض انقطع عنه نور الشمس وكقولهم ان كسوف الشمس عبارة عن وقوف جرم القمر بين الناظر وبين الشمس وذلك عند اجتماعهما فى العقدتين على دقيقة واحدة وهذا المعنى أيضا لسنا نخوض فى ابطاله اذ لا يتعلق به غرض ومن ظن أن المناظرة فى ابطال هذا من الدين فقد جنى على الدين وضعف أمره فان هذه الامور تقوم عليها براهين هندسية حسابية لا يبقى معها ريبة فمن يطلع عليها ويحقق أدلتها ويخبر بسببها عن وقت الكسوفين وقدرهما ومدة بقائهما الى الانجلاء اذا قيل له ان هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه وانما يستريب فى الشرع وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقته أكثر ممن يطعن فيه بطريقته وهو كما قيل عدو عاقل خير من صديق جاهل فان قيل روى أنه عليه السلام قال فى آخر الحديث ولكن الله اذا تجلى لشئ خضع له فيدل على أن الكسوف خضوع بسبب التجلى له قلنا هذه الزيادة لم يصح نقلها فيجب تكذيب ناقلها وانما المراد ما ذكرناه كيف ولو كان صحيحا لكان تأويله أهون من مكابرة فى أمور قطعية فكم من ظواهر أولت بالادلة القطعية لا تنتهى الى هذا الحد وأعظم ما يفرح به الملاحدة أن يصرح ناصر الشرع بأن هذا وأمثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق ابطال الشرع وهذا لان البحث فى العالم عن كونه حادثا أو قديما ثم اذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة أو بسيطا وسواء كانت السموات وما تحتها ثلاث عشرة طبقة كما قالوه أو أقل أو أكثر فالمقصود كونه من فعل الله تعالى كيف ما كان انتهى من مقدمة التهافت لحجة الاسلام الغزالى رحمه الله رحمة واسعة (اعلم) أن الموجود الخارجى اما واجب الوجود لذاته أو ممكن الوجود لذاته والممكن ان احتاج الى موضوع وهو المحل المقوم لما حل فيه فعرض والا فجوهر والجوهر ان قبل الاشارة الحسية فمادى والا فمجرد والمجرد اما مؤثر أو مدبر أو لا ولا فالاول العقول الطولية وهى العقول العشرة المشهورة وتأثيرها بمعنى كونها شروطا لتأثير الحق تعالى لما برهن على أن لا مؤثر فى الوجود الا الله تعالى والثانى اما مدبر للاجرام العلوية وهى النفوس التسعة الفلكية أو مدبر للاجرام السفلية فاما الانواعها وهى المثل الافلاطونية أو لاشخاصها فاما بالتنمية بالقوى الطبيعية من الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والنامية المبقيات للشخص ومن المولدة والمصورة المبقيتين للنوع وهى النفس النباتية الموجودة فى النبات والحيوان

والانسان

والانسان واما بالاحساس بالمشاعر العشر والتحريك الاختياري بقوتي الشهوة
والغضب بجلب النفع ودفع الضر وهي النفس الحيوانية الموجودة في الحيوان
والانسان واما بالتكميل بالقوتين النظرية والعملية وهي النفس الناطقة
المختصة بالانسان واما الثالث فاما خير بالذات وهو الملائكة [illegible]
أو شرير بالذات وهو الشياطين أو مستعد لهما وهو الجن وأما الثاني فاما محل لجوهر
آخر فهيولى أو حال فيه فصورة أو مركب منهما فجسم طبيعي أما الهيولى فاما أن يمكن
توارد الصور عليها وهي هيولى العناصر أو لا يمكن لصورتها وهي هيوليات الافلاك
والكواكب وأما الصورة فاما شاملة لجميع الاجسام وهي الصورة الجسمية
أو مختصة بنوع منها وهي الصورة النوعية والنوعية اما أن تلزم هيولاها وهي
صور الافلاك والكواكب أولا وهي هيولى العناصر واما الجسم الطبيعي فهو
اما بسيط بمعنى انه لا ينقسم الى أجسام مختلفة الطبائع التي هي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وان انقسم الى أجزاء مختلفة الحقائق كماء الجرة فانه بارد
رطب فاذا صب في كوزين فكل منهما ايضا بارد رطب مع أنه مؤلف من الهيولى
والصورة الجسمية والصورة النوعية وهي حقائق مختلفة واما مركب ينقسم
اليها والبسيط اما غير قابل للكون والفساد أو قابل لهما والاول اما نير أو لا
فالنير هو الكوكب وهو اما سيار أو ثابت فالاول هو السبعة السيارة والثاني
اما مرصود أولا والاول ألف وخمسة وعشرون كما [illegible]
وغير النير هو الفلك وهو اما غير شامل للارض وهي أفلاك التداوير الستة لما عدا
الشمس من السيارة أو شامل لها وهو اما شرقي الحركة وهو أربعة الفلك الاعظم
ومدير عطارد وجوزهر القمر ومائله أو غربيها وهو أربعة عشر واحد منها فلك
الثوابت وستة منها ممثلات ما عدا القمر من السيارة وسبعة منها حوامل التداوير
الستة وواحد منها الخارج المركز للشمس وأما القابل لهما فاما خفيف يطلب
المحيط أو ثقيل يطلب المركز والاول خفيف على الاطلاق وهو عنصر النار الحامل
لطبيعتي الحرارة واليبوسة أو خفيف باعتبار ما تحته وهو عنصر الهواء الحامل
لطبيعتي الحرارة والرطوبة والثاني اما ثقيل على الاطلاق وهو عنصر التراب
الحامل لطبيعتي البرودة واليبوسة أو ثقيل باعتبار ما فوقه وهو عنصر الماء
الحامل لطبيعتي البرودة والرطوبة وأما المركب فاما تام أو ناقص والتام اما نام
أولا الثاني المعدن والاول اما متحرك بالارادة أولا الثاني النبات والاول اما متفكر
بالقوة أولا الثاني الحيوان والاول الانسان وأما الناقص فكالسحاب والمطر
والثلج والبرد والضباب والطل والصقيع الناشئة من البخار المركب من الماء
والهواء المرتفع بحر الشمس وغيرها الى الجو وكالصاعقة والشهاب والذوابات

وذوات الاذناب والقرون والحريق المنبثة من الدخان المركب من التراب والنار الراجعة الى الجو وما أشبه ذلك وأما العرض فهو اما ان يقتضى القسمة لذاته وهو الكم او يقتضى اللاقسمة لذاته وهو النقطة الواحدة أو يقتضى النسبة لذاته وهى الاعراض النسبية أولا يقتضى شيأ من ذلك وهو الكيف والكم اما أن يكون بين اجزائه المفروضة حدود مشتركة وهو المتصل أولا وهو المنفصل الذى هو العدد والمتصل اما قار أو سيال الثانى الزمان الذى هو مقدار حركة الفلك الاعظم والاول خط ان انقسم فى جهة فقط وسطح ان انقسم فى جهتين فقط وجسم تعليمى ان انقسم فى الجهات الثلاث والكيف أربعة أنواع الاول الكيفيات المحسوسة وهى مدركات الحواس الخمس الظاهرة من الاضواء والاشكال والالوان والاصوات والروايح والطعوم والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة والثقل والخفة وماشاكلها وهى ان كانت راسخة سميت انفعاليات والاسميت انفعالات والثانى الكيفيات النفسانية كالحياة والقدرة والارادة والادراك وسائر الامور القلبية وهى ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت سريعة الزوال سميت حالا والثالث التهيؤ وهو الاستعداد الشديد المسمى بالامكان الاستعدادى وذلك اما القبول الملائم ولاقبول غيره ويسمى القوة كالمصاحمة أولقبول غير الملائم ويسمى الضعف كالمراضية الرابع الكيفيات المختصة بالكميات امابالمتصل فكالانحناء والاستقامة أوبالمنفصل فكالتركيب والاولية للعدد وأما الاعراض النسبية فسبعة الاول الاضافة وهى النسبة بين أمرين يعقل كل بالقياس الى الآخر كما بين الاب والابن والعالى والسافل والثانى الاين وهى نسبة المتمكن الى المكان والثالث متى وهى نسبة الاشياء الزمانية الى الزمان أوالآن والرابع الوضع وهى نسبة بعض أجزاء الشئ الى البعض اوالى الخارج كالجلوس والقيام والخامس الملك وهى الهيئة الحاصلة للشئ من المحيط به المنتقل معه كما عند التعمم والتقمص والسادس ان يفعل مادام يفعل وهو التأثير كالقطع والكسر والسابع أن ينفعل مادام ينفعل وهو التأثر كالانقطاع والانكسار من مقدمة رسالة الشيخ ابراهيم الحلبى المصرى التى ألفها فى الحدوث والقدم والقضاء والقدر ومايتعلق بالتكليف وأفعال العباد (القسم الثالث) فى المركبات التى لامزاج لها وهى ثلاثة أنواع لان حدوثها امافوق الارض أعنى فى الهواء واما على وجه الارض واما فى الارض فالنوع الاول منه مايتكون من البخار ومنه مايتكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانها تحلل من الرطب أجزاء هوائية ومائية هى البخار ومن اليابس أجزاء أرضية تخالطها أجزاء نارية وقلماتخلو عن هوائية وهى الدخان فالبخار المتصاعد قد يلطف بتحليل الحرارة أجزاءه المائية

فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيتكاثف فيجتمع سحابا ويتقاطر مطرا
ان لم يكن البرد شديدا وان أصابه برد شديد فجمد السحاب قبل تشكله بشكل
القطرات نزل ثلجا أو بعد تشكله بذلك نزل بردا صغيرا مستديرا ان كان من سحاب
بعيد لذوبان الزوايا بالحركة والاحتكاك والا فكبيرا غير مستدير في الغالب وانما
يكون البرد في الهواء الربيعي أو الخريفي لفرط التحلل في الصيفي والجمود في الشتوي
وقد لا يبلغ البخار المتصاعد الطبقة الزمهريرية فان كثر صار ضبابا وان قل وتكاثف
ببرد الليل فان انجمد نزل صقيعا والا فطلا فنسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى
المطر وقد يكون السحاب الماطر من بخار كثير تكاثف بالبرد من غير أن يتصعد
الى الزمهريرية لمانع مثل هبوب الرياح المانعة للابخرة من التصاعد أو الضاغطة
اياها الى الاجتماع بسبب وقوف جبال قدام الرياح ومثل ثقل الجزء المتقدم وبطء
حركته وقد يكون مع البخار المتصاعد دخان فاذا ارتفعا معا الى الهواء البارد وانعقد
البخار سحابا واحتبس الدخان فيه فان بقي الدخان على حرارته قصد الصعود وان برد
قصد النزول فكيف كان فانه يمزق السحاب تمزيقا عنيفا فيحدث من تمزيقه ومصاكته
صوت هو الرعد ونارية لطيفة هي البرق أو كثيفة هي الصاعقة وقد يشتعل الدخان
الغليظ بالوصول الى كرة النار كما يشاهد عند وصول دخان سراج منطفئ الى سراج
مشتعل فيسري فيه الاشتعال فيرى كأنه كوكب انقض وهو الشهابية وقد يكون
الدخان لغلظه لا يشتعل بل يحترق ويدوم فيه الاحتراق فيبقى على صورة ذؤابة أو ذنب
أو حية أو حيوان له قرون وربما يقف تحت كوكب ويدور مع النار بادارة الفلك
اياها وربما تظهر فيه علامات هائلة حمر وسود بحسب زيادة غلظة الدخان واذا لم
ينقطع اتصال الدخان من الارض ونزل الى الارض يرى تنينا ينزل من السماء
الى الارض وهو الحريق وقد تتكاثف الادخنة المتصاعدة بالبرد وينكسر حرها
بالطبقة الزمهريرية فتثقل وترجع بطبعها فيتموج الهواء فتحدث الريح الباردة
وقد لا ينكسر حرها فتتصاعد الى كرة النار ثم ترجع بحركتها التابعة لحركة الفلك
فتحدث الريح الحارة وعلى هذا ينبغي أن يحمل ما وقع في المواقف من أنها تصادم
الفلك أي تقاربه بحيث يصل اليها أثر حركته والا فلا يتصور أن يقطع الدخان مع
ما فيه من الاجزاء الارضية الثقيلة كرة النار مع شدة احالتها لما يجاورها حتى تصادم
الفلك حقيقة وقد يكون تموج الهواء لتخلخل يقع في جانب منه فيندفع ما يجاوره
وهكذا الى أن يفتر بالجملة فالتموج من الهواء هو الريح بأي سبب تقع وأما الزوبعة
والاعصار أعني الريح المستديرة الصاعدة أو الهابطة فسبب الصاعدة تلاقي الريحين
من جهتين متقابلتين وسبب الهابطة أن تنفصل ريح من سحابة فتقصد النزول
فتعارضها في الطريق سحابة صاعدة فتدافعها الاجزاء الريحية الى تحت فيقع

جزء من الريح بين دافع الى تحت ودافع الى فوق فيستدير فتنضغط الاجزاء الارضية بينهما فتهبط ملتوية والحق أن ما شوهد من أحوال الرياح القالعة للاشجار والمتقفة للسفن من البحار وما تواتر من تخريبها المدن وما ورد من النصوص القاطعة فى ذلك يشهد شهادة صادقة بوجوب الرجوع الى القادر المختار وغاية ما ذكروه لا يثبت ياب للاسباب المادية وقد يقع بين القمر والبصر غيم رطب الخ يشير الى سبب الهالة وقوس قزح أما الهالة فسببها الساطة أجزاء رشية صقيلة كأنها مرايا متراصة بغيم رقيق لطيف لا يستر ما وراءه واقع فى مقابلة القمر فيرى فى ذلك الغيم نفس القمر لان الشئ انما يرى على الاستقامة نفسه لا شبحه ويرى فى كل واحد من تلك الاجزاء الرشية شبحه لانعكاس ضوء البصر منها الى القمر لان الضوء اذا وقع على صقيل انعكس الى الجسم الذى وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضئ منه اذا لم تكن جهته غير القابلة جهة المضئ فيرى ضوء القمر ولا يرى شكله لان المرآة صغيرة لا تؤدى شكل المرئى بل ضوءه ولونه ان كان ملونا فيؤدى كل واحد من تلك الاجزاء ضوء القمر فيرى دائرة مضيئة لكون الهيئة الحاصلة بين تلك الاجزاء وبين المرئى واحدة وانما لا يرى السحاب الذى يقابل القمر لقوة شعاع القمر فان الرقيق اللطيف لا يرى فى ضوء القوى كاجزاء الهبا المتفرقة فى الصحراء وأكثر ما تحدث الهالة فيستدل بتفرقها من جميع الجهات على الصحو ومن جهة على ريح تأتى من تلك الجهة وبطلانها بثخن السحاب على المطر لتكثر الاجزاء المائية وقد تتضاعف الهالة بان توجد سحابتان بالصفة المذكورة احداهما تحت الاخرى ولا محالة تكون التحتانية أعظم لكونها أقرب وذكر بعضهم أنه رأى سبع هالات معا وأما هالة الشمس وتسمى بالطفا وفنادرة جدا لان الشمس فى الاكثر تحلل السحب الرقيقة وأما قوس قزح فسببه أنه اذا كان فى خلاف جهة الشمس أجزاء مائية شفافة صافية وكان وراءها جسم كثيف مثل جبل أو سحاب مظلم حتى يكون كالبلور الذى وراءه ملون لينعكس منه الشعاع وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا واجهنا تلك الاجزاء المائية انعكس شعاع البصر من تلك الاجزاء المقابلة الى الشمس فادى كل واحد منها لكونه صغيرا ضوء الشمس دون شكلها وكان مستديرا على شكل قوس لان الشمس وجعلت مركز دائرة لكان القدر الذى يقع من تلك الدائرة فوق الارض يمر على تلك الاجزاء ولو تمت الدائرة لكان تمامها تحت الارض وكلما كان ارتفاع الشمس أكثر كان القوس أصغر ولهذا لم يحدث اذا كانت الشمس فى وسط السماء وأما اختلاف ألوانها فقيل لان الناحية العليا تكون أقرب الى الشمس فيكون انعكاس الضوء أقوى فيرى حمرة ناصعة والسفلى أبعد منها وأقل اشراقا فترى حمرة فى سواد وهو الارجوانى ويتولد بينهما كراثى مركب من اشراق الحمرة وكدر الظلمة ورديان ذلك يقتضى

ان

أن يتدرج من نصوع الحمرة الى الارجوانية من غير انفصال الالوان بعضها عن بعض على أن تولد الكراثى انما هو من الاصفر والاسود فليس له مع الاحمر والارجوانى كثير مناسبة واعترف ابن سينا بعدم الاطلاع على سبب اختلاف هذه الالوان وقد شاهدت فى سنة ثلاث وستين وسبعمائة فى خلاف جهة القمر قوسا على ألوان قوس قزح الا انها كانت أصغر منها كثيرا وكانت بحيث تكاد تتم دائرة ولم تكن ألوانها فى صفاء الالوان الشمسية واشراقها بلا كثف وكان ذلك فى ليلة رشية الجو رقيقة السحاب والقمر على قرب من الافق (النوع الثانى) ما يحدث على الارض مثل الاحجار والجبال والسبب الاكثر لتحجر الارض عمل الحرارة فى الطين اللزج بحيث يستحكم انعقاد رطبه بيابسه وقد ينعقد الماء السيال حجرا اما لقوة معدنية محجرة أو لارضية غالبة على ذلك الماء بالقوة لا بالمقدار كما فى الملح فاذا صادف الحر العظيم طينا كثير الزجا مادفعة واما على مرور الايام يتكون الحجر العظيم فاذا ارتفع بان تحصل الزلزلة العظيمة طائفة من الارض تلالا من التلال ثم تحجر أو بان يكون الطين المتحجر مختلف الاجزاء فى الصلابة والرخاوة فتحفر أجزاؤه الرخوة بالمياه والرياح وتغور تلك الحفر بالتدريج غورا شديدا وتبقى الصلبة مرتفعة أو بغير ذلك من الاسباب فهو الجبل أو يحصل من تراكم عمارات تخربت وقد يرى بعض الجبال منضودة سافا فسافا كانها سافات الجدار فيشبه أن يكون حدوث مادة الفوقانى بعد تحجر التحتانى وقد سال على كل ساف من خلاف جوهره ما صار حائلا بينه وبين الآخر وقد يوجد فى كثير من الاحجار عند كسرها أجزاء الحيوانات المائية فيشبه أن هذه المعمورات قد كانت فى سالف الدهر مغمورة فى البحر فحصل الطين اللزج الكثير وتحجر بعد الانكشاف فكذلك كثير من الجبال تكون الحفر ما بينها بأسباب تقتضيه كالسيول والرياح ومن منافع الجبال حفظ الابخرة التى هى مادة المعادن والسحب والعيون فان الابخرة تنفس عن الارض الرخوة فلا يجتمع منها قدر يعتد به (النوع الثالث) ما يحدث فى الارض قد يعرض لجزء من الارض حركة بسبب ما يتحرك تحتها فيحرك ما فوقه ويسمى الزلزلة وذلك اذا تولد تحت الارض بخار أو دخان أو ريح أو ما يناسب ذلك وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام أو ضيقها جدا وحاول ذلك الخروج ولم تمكن لكثافة الارض تحرك فى ذاته وحرك الارض وربما يشقها لقوته وقد ينفصل منه نار محرقة وأصوات هائلة لشدة المحاكة والمصاكة وقد يسمع منه دوى لشدة الريح ولا توجد الزلزلة فى الاراضى الرخوة لسهولة خروج الابخرة وقلما تكون فى الصيف لقلة تكاثف وجه الارض والبلاد التى تكثر فيها الزلزلة اذا حفرت فيها آبار كثيرة حتى كثرت مخالص الابخرة قلت الزلزلة بها وقد يصير الكسوف سببا للزلزلة لفقد الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة وحصول البرد الحاقن للرياح

في تجاويف الارض بالتصعيف بغتة ولاشك أن البرد الذي يعرض بغتة يفعل مالا يفعله العارض بالتدريج والابخرة التي تحدث تحت الارض ان كانت كثيرة ربما انقلبت مياها تنشق منها الارض فان كان لها مدد حدث منها العيون الجارية وتجرى على الولاء لضرورة عدم الخلاء فانه كلما جرت تلك المياه انجذب الى مواضعها هواء أو بخار آخر يتبرد بالبرد الحاصل هناك فينقلب ماء أيضا وهكذا الى أن يمنع مانع يحدث دفعة أو على التدريج وان لم يكن لتلك الابخرة مدد حدثت العيون الراكدة وان لم تكن الابخرة كثيرة بحيث تنشق الارض فاذا أزيل عن وجهها ثقل التراب وصادفت منفذا واندفعت اليه حدثت منها القنوات الجارية والآبار بحسب مصادفة المدد وفقدانه وقد يكون سبب العيون والقنوات والآبار مياه الامطار والثلوج لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها ثم ماذكر في الآثار العلوية أي التي فوق الارض والسفلية أي التي على وجهها وتحتها انما هو رأى الفلاسفة لا المتكلمين القائلين باستناد جميع ذلك الى ارادة القادر المختار ومع ذلك فالفلاسفة معترفون بأنها ظنون مبنية على حدس وتجربة يشاهد أمثالها كما يرى في الحمامات من تصاعد الابخرة وانعقادها وتقاطرها وفي البرد الشديد من تكاثف ما يخرج بالانفاس كالثلج وفي المرايا من اختلاف الصور والالوان وانعكاس الاضواء على الاضاءة المختلفة الى غير ذلك فهذا وأمثاله من التجارب والمشاهدات يفيد ظن استناد تلك الآثار الى ماذكروا من الاسباب وقد ينضم اليها من قرائن الاحوال ما يفيد اليقين الحدسي ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص فيحصل اليقين للبعض دون البعض واعترفوا أيضا بانه لايمتنع استنادها الى أسباب اخر لجواز أن يكون للواحد بالنوع علل متعددة وأن يكون صدوره عن البعض أقليا وعن البعض أكثريا وبأن في جملة ماذكر من الاسباب ما يحكم الحدس بانه غير تام السببية بل يفتقر الى انضمام قوى روحانية لولاها لما كانت كافية في ايجاب ماهي أسبابه فان من الرياح ما يقطع الاشجار العظام ويختطف المراكب من البحار وان من الصواعق ما يقع على الجبل فيدكه وعلى البحر فيغوص فيه ويحرق بعض حيواناته وما ينفذ في المتخلخل فلا يحرقه ويذيب ما يصادفه من الاجسام الكثيفة الصلبة حتى يذيب الذهب في الكيس ولا يحرق الكيس الا ما يحرق عن الذوب ويذيب ضبة الترس ولا يحرق الترس وان من الكواكب ذوات الاذناب ما تبقى عدة شهور وتكون لها حركات طولية وعرضية الى غير ذلك من الامور الغريبة التي ما يكفي فيها ماذكر من الاسباب المادية والفاعلية بل لابد من تأثير من القوى الروحانية (الى هنا) من شرح المقاصد للفاضل التفتازاني رحمه الله رحمة واسعة (اعلم) أن كرة الهواء بسبب أن ما قرب منها الى كرة الارض والماء مختلط بالاجزاء الارضية والمائية

التي ترتفع عنهما اليه دائما وان ما بعد منها صاف عن ذلك الاختلاط انقسمت الى كرتين أحاطت احداهما بالاخرى الاولى المحيطة هواء شفاف صاف عن شوب الكثافة التي تحصل من اختلاط الاجزاء المائية والارضية والثانية المحاطة حصلت لها بالاختلاط المذكور كثافة تقبل بها النور والظلمة وتسمى بهذا الاعتبار كرة الليل والنهار وباعتبار اختلاطها بالابخرة كرة البخار وباعتبار حدوث الرياح فيها كرة النسيم والمحاطة تقتضي برودة ما اختلطها من الاجزاء الارضية والمائية أن تكون باردة الا أن انعكاس الاشعة المسخنة من وجه الارض يسخن منها ما قرب من كرة الارض الى حد معين من قعرها وما فوق ذلك الحد باق على برودة تقتضيها تلك الاجزاء الباردة فهذه الكرة الباردة من الهواء تسمى كرة الزمهرير (من شرح هداية الحكمة لخواجه زاده رحمه الله) (وجه تسميته كائنات الجو وسبب حدوث الابخرة والادخنة) تسمية تلك الكائنات بكائنات الجو اما لان أكثر هذه الاشياء تحدث في الجو العالي لانه انما تحدث بتأثير ما في جانب الجو من العلويات ولما كانت المبحوث عنها في هذا الفصل كلها متكونة من بخار أو دخان كان الاحرى أن نشتغل أولا ببيان ماهيتهما فنقول أشعة الكواكب وغيرها من المسخنات اذا أثرت في مياه صادفتها في بعض المواضع واستحال بعض تلك المياه بتسخينها أجزاء هوائية تصاعدت بحسب اقتضاء سخونتها مختلطة بالاجزاء اللطيفة المائية اختلاطا يرتفع به الامتياز الوضعي عن تلك المختلطات فهذه المتصاعدات من الاجزاء الهوائية المتكونة عن الماء المختلطة بالاجزاء المائية اللطيفة هي البخار واذا وقعت تلك المسخنات على بعض المواضع الغائرة وحدثت بشدة التسخين هناك أجزاء نارية فتصادف تلك الاجزاء النارية أجساما قابلة للاحتراق تشبثت بها وأحدثت منها بالاحتراق أجزاء هوائية متصاعدة مختلطة بأجزاء أرضية لطيفة هبائية انفصلت عن تلك الاجسام فهذه الاجزاء الهوائية المتصاعدة مختلطة بالاجزاء الارضية اللطيفة هي الدخان (من الشرح المذكور) فان قلت ما السبب في أن الامطار الصيفية حباتها كبار في الاكثر والامطار الشتوية حباتها صغار في الاكثر وما السبب في كثرة المطر في بلاد الحبشة مع حرارة الهواء فيها قلت الابخرة الصيفية في الاكثر لا تخلو عن الادخنة التي هي مادة الريح فتتصل القطرات بعضها ببعض فتكبر تلك القطرات وفي الشتاء يكون الهواء ساكنا فلا تتصل القطرات وأما كثرة المطر في بلاد الحبشة فلاندفاع الابخرة وانضغاطها بسبب الجبال المانعة من الريح والله أعلم بحقائق الامور (من الشرح المذكور)

(المقالة الثالثة من القسم الثاني من الكتاب الرابع من المطالب في اعادة الكلام في تقرير الوجوه الدالة على أن الله العالم فاعل بالاختيار لا موجب بالذات وفيها فصول

الفصل الاول فيما يجرى مجرى المقدمة اعلم انا قد ذكرنا وجوها كثيرة فى اثبات كونه تعالى قادرا ونريد أن نذكر ههنا وجوها أخرى فنقول الكلام فى هذا الباب مرتب على قسمين أحدهما فى الاعتبارات المأخوذة من أصول الحكمة الدالة على أن مدبر العالم يجب أن يكون فاعلا مختارا لاعلة موجبة والثانى الدلائل المذكورة فى هذا الباب فى القرآن المجيد فاذا انضمت الدلائل العقلية المذكورة فى باب القادر الى هذه الوجوه بلغت مبلغا عظيما فى الكثرة والقوة أما القسم الاول وهو الاعتبارات المأخوذة من اصول الحكمة فاعلم أن قبل الخوض فى شرح تلك الاعتبارات يجب تقديم مقدمة وهى أن هذه الاجسام المخصوصة متناهية وكل متناه فهو متشكل ينتج أن هذه الاجسام المخصوصة متشكلة وهذه الاشكال قسمان أحدهما الاشكال التى حصلت على سبيل الاتفاق من غير أن يحتاج حصوله الى فعل فاعل حكيم والثانى الاشكال التى يشهد صريح العقل بانها لم تحصل الا بقصد فاعل حكيم أما القسم الاول فمثل الحجر المتكسر والكوز المتكسر فانه لا بد وأن يكون لتلك القطعة من الحجر والخزف شكل مخصوص معين الا أن صريح العقل شاهد بان ذلك الشكل المخصوص وقع على سبيل الاتفاق ولا يتوقف حصوله على فعل فاعل مختار وأما القسم الثانى فهو مثل الاشكال الواقعة على وفق المصالح والمنافع ولنذكر منها مثالا واحدا وهو انا لما نظرنا الى الابريق رأينا فيه ثلاثة أشياء أحدها الرأس الواسع وثانيها البلبلة الضيقة وثالثها العروة فلما تأملنا فى هذه الأحوال الثلاثة وجدناها موافقة لمصلحة الخلق فانه لا بد من توسيع رأس الابريق حتى يدخل الماء فيه بالسهولة ولا بد من ضيق بلبلته حتى يخرج الماء منها بقدر الحاجة ولا بد له من العروة حتى يقدر الانسان على أن يأخذه بيده فلما وجدنا هذه الاجزاء الثلاثة فى الابريق مطابقة للمصلحة شهد عقل كل أحد بان فاعل هذا الابريق لا بد وأن يكون قد فعله بناء على الحكمة ورعاية للمصلحة ولو أن قائلا قال ان هذا الابريق تكون بنفسه من غير قصد قاصد حكيم ولا فعل فاعل بل اتفق تكونه بنفسه كما اتفق تشكل هذه القطعة بهذا الشكل الخاص من غير قصد قاصد حكيم ولا جعل جاعل لشهدت الفطرة السليمة بان هذا القول باطل محال اذا عرفت هذه المقدمة فنقول انا لما شاهدنا فى الابريق هذه الاجزاء الثلاثة مطابقة للمنفعة موافقة للمصلحة شهدت الفطرة الاصلية والغريزة الفطرية بانه لا بد لها من فاعل حكيم ومقدر عليم فاذا تأملنا فى السموات والكواكب وفى أحوال العناصر الاربعة وفى أحوال الآثار العلوية والمعادن والنبات والحيوان ولا سيما الانسان وجدنا من الحكم القاهرة والدلائل الباهرة ما غرقت العقول فيها وحارت الألباب فى وصفها لا جرم كانت هذه الاعتبارات بالدلالة على وجود الفاعل المختار الحكيم الرحيم أولى

ومتى ثبت القول بالفاعل المختار فقد ثبت القول بحدوث العالم لا محالة (الفصل الثاني
في شرح منافع الشمس) نقول ان آثار الحكمة في تخليق الشمس ظاهرة من وجوه
الاول أنه سبحانه قدر لحركات الكواكب الثلاثة العلوية على محيطات تداويرها
أن يكون مجموعها مع حركات مراكزها على محيطات حواملها مساويا لحركة الشمس
الوسطى فلا جرم صارت هذه الكواكب في ذرى تداويرها مقارنة للشمس
وفي حضيض تداويرها مقابلة لها وأما السفليان فجعلت حركة مركز تدويرهما
مساوية لحركة الشمس الوسطى فلا جرم قد استوفت الحكمة البالغة أقسام الحركة
في مراكز التداوير التي عليها مدارات الادوار فان حركة مركز تداوير السفليين مساوية
لحركة مركز تدوير الشمس وحركات مراكز تداوير الثلاثة العلوية أنقص من حركة الشمس
وحركة مركز تدوير القمر أسرع من حركة الشمس وبهذا الطريق يظهر أن الشمس
بالنسبة الى الكواكب كالسلطان بالنسبة الى العبيد وسائر الكواكب يتحركون
حولها على نسب مخصوصة موافقة للحكمة والمصلحة بل نقول انه تعالى خلق
الشمس في الفلك كالملك في العالم فالكواكب لها كالجنود للملك والافلاك كالاقاليم
والبروج كالبلدان والدرجات كالمحلات والدقائق كالازقة ولما كان الامر كذلك
لا جرم صار موضعها في الفلك المتوسط كما أن دار الملك يجب أن تكون في وسط المملكة
وبيانه أن جملة العالم احدى عشرة كرة خمس منها فوق فلك الشمس وهي فلك المريخ
والمشترى وزحل وفلك الثوابت والفلك الاعظم وخمس أخرى تحت فلك الشمس وهي
فلك الزهرة وعطارد والقمر ثم الكرة اللطيفة وهي النار والهواء والكرة الكثيفة وهي
الماء والارض فلما كان الشمس كالسلطان لعالم الاجسام لا جرم جعل مكانها في وسط
كرات العالم الوجه الثاني أن القمر يزداد نوره وينتقص بسبب قربه من الشمس
وبعده عنها وكثير من الناس يزعم أن أنوار سائر الكواكب مقتبسة أيضا من الشمس
ولولا أن جرم القمر ليس نوره نورا ذاتيا بل عرضيا مستفادا من الشمس والا لما عرض
له الخسوف ولولا الخسوف لتعذر معرفة موضعه الحقيقي من الفلك بسبب
ما يحصل فيه من اختلاف المنظر لاجل قربه من الارض ولو لم يعرف الموضع الحقيقي
للقمر لتعذر معرفة المواضع الحقيقية لسائر الكواكب فكان حصول الخسوف
للقمر كالمفتاح الحقيقي لمعرفة مواضع الاجرام النيرة الفلكية الوجه الثالث
أن الشمس اذا ظهرت أخفت بكمال شعاعها سائر الكواكب الا أنها وان خفيت
الا أن قوتها باقية ولذلك فانه يكون يوم من الصيف أحر من يوم آخر وما ذاك
الا بسبب أن الشمس اذا قارنت في برجها كوكبا حارا فانه يزداد حر الهواء وبالضد
منه في جانب البرد الوجه الرابع أنا نرى جميع الحيوانات في الليل كالميت فاذا طلع
نور الشمس ظهر في أجساد الحيوانات نور الحياة فيجرى هذا مجرى ما اذا قيل

ان طلوع نور الشمس نفخ في أبدان الحيوانات قوة الحياة وكلما كان طلوع ذلك
النور أتم كان ظهور قوة الحياة في الابدان أكمل وأتم ثم كلما طلع قرص الشمس
رأيت الناس وسائر الحيوانات يخرجون من مساكنهم ويشتدون الحركة ومادامت
الشمس صاعدة الى وسط سمائهم كانت حرارتهم في الزيادة والقوة فاذا انحدرت الشمس
من وسط السماء فكأنها أخذت في الضعف لاجرم أخذت حركات أهل تلك المساكن
وقواهم في الضعف فلايزال كذلك الى زمان غيبوبة الشمس فاذا غابت وظهر
الظلام في العالم استولى الخوف والفزع والفتور والنقصان على الخلق ورجعت
الحيوانات الى بيوتهم اوجحرتهم فاذا غاب الشفق هدأت الابدان وسكنت وصارت
كالميتة المعدومة الحياة فاذا طلع الصبح عليهم عادت الاحوال المذكورة مرة أخرى
وهذا يدل على أنه تعالى دبر أحوال النير الاعظم بحيث صار كالسلطان لعالم
الاجسام في السموات وفي العناصر الوجه الخامس من منافع الشمس أنها متحركة
فانها لو كانت واقفة في موضع واحد لاشتدت السخونة في ذلك الموضع ولاشتد
البرد في سائر المواضع لكنها تطلع في أول النهار من المشرق فيقع نورها على
مايحاذيها من جهة المغرب ثم لاتزال تدور وتغشى جهة بعد جهة حتى تنتهي
الى المغرب فتشرق حينئذ على الجوانب الشرقية فحينئذ لايبقى موضع مكشوف
في الشرق والغرب الا ويأخذ حظا من شعاع الشمس وأما بحسب الجنوب والشمال
فجعلت حركتها مائلة عن منطقة الفلك الاعظم فانه لولم يكن للشمس حركة في الميل
لكان تأثيرها مخصوصا بمدار واحد وكانت سائر المدارات تخلو عن المنافع الحاصلة
منها وكان يبقى كل واحد من المدارات على كيفية واحدة أبدا فان كانت حارة أفنت
الرطوبات وأحالتها كلها الى النارية ولم تتكون المتولدات فيكون الموضع
المحاذي لممر الشمس على كيفية الاحتراق والموضع البعيد عنه على كيفية البرد
والمتوسط بينهما على كيفية متوسطة فيكون في موضع شتاء دائم فيه نيوأة
وفجاجة وفي موضع آخر صيف دائم يوجب الاحتراق وفي موضع آخر ربيع وآخر
خريف لايتم فيه النضج وأيضا لولم يكن عودات متتالية للشمس بل كانت تتحرك
بطيئة لكان هذا الميل قليل النفع وكان التأثير شديد الافراط فكان تعرض قريبا
مما لولم يكن ميل ولو كانت حركتها أسرع من هذه لما كانت المنافع وماتمت فأما اذا كان
هناك ميل يحفظ الحركة في جهة مدة ثم ينتقل عنها الى جهة اخرى بمقدار
الحاجة ويبقى في كل جهة برهة من الدهر تم بذلك تأثيره وكملت منفعته الوجه
السادس من منافع وجود الشمس أنه تعالى حركها بحيث يحصل لها في الحركة أوج
وحضيض فعند حصولها في الاوج تبعد عن الارض وعند حصولها في الحضيض
تقرب من الارض وبسبب القرب من الارض تعظم السخونة في المواضع التي

يحاذيه سامدار الحضيض والسخونة جاذبة للرطوبات لاجرم ينجذب البخار الى الجانب الذى يسامته حضيض الشمس واذا انجذب البخار الى ذلك الجانب انكشف الجانب الذى يحاذيه الاوج ولم يبق البحر على وجهه فصار أحد جوانب الارض صالحا لمساكن الحيوانات البرية لاسيما الانسان الذى هو أشرف الحيوانات الموجود فى عالم الكون والفساد الوجه السابع من منافع الشمس أن كل موضع تكون الشمس بعيدة جدا عن مسامتته اشتد البرد فيه مثل الموضعين اللذين تحت القطبين فانه لايكون هنالك حيوان ولا نبات يثبت ويكون هنالك ستة أشهر نهارا وستة أخرى ليلا ويكون هنالك رياح عاصفة وتشتد ظلمته ويدل عليه البحر الارمنى فانه أقرب الى مدار الشمس من الموضع المذكور بكثير مع أنه تشتد فيه الرياح العواصف وتشتد ظلمته حتى انه لايمكن ركوبه لشدة البرد وظلمته ويستدل عليه أيضا بالبحر الشامى فانه اذا صارت الشمس فى أوائل العقرب الى أن تصير الى أوائل الحوت ففى هذه الاشهر لايستطيع الناس ركوبه الوجه الثامن الاستقراء يدل على أن السبب الظاهر فى اختلاف الناس فى أجسامهم وألوانهم واخلاقهم وطباعهم وسيرهم أحوال الشمس فى الحركة وذلك لان الناس على ثلاثة أقسام أحدها الذين يسكنون تحت خط الاستواء الى مايقرب من المواضع التى يحاذيها ممر رأس السرطان وهم يسمون بالاسم العام السودان والسبب فيه أن الشمس تمر على سمت رؤسهم فى السنة اما مرة أو مرتين فتحرقهم وتسود أبدانهم وشعورهم والذين مساكنهم أقرب الى خط الاستواء فهم الزنج والحبشة فان الشمس لقوة تأثيرها فى مساكنهم تحرق شعورهم وتسودها وتجعلها جعدة وكثيفة وتجعل وجوههم قحلة وجثثهم عظيمة وأخلاقهم وحشية وأما الذين مساكنهم أقرب الى محاذاة ممر رأس السرطان فالسواد فيهم أقل وطباعهم أعدل وأخلاقهم آنس وأجسامهم ألطف وهم أهل الهند واليمن وبعض المغاربة وكل العرب وأما القسم الثانى من أهل الارض فهم الذين مساكنهم على ممر رأس السرطان الى محاذاة بنات نعش الكبرى فهم يسمون بالاسم العام البيضان وهؤلاء لاجل أن الشمس لاتسامت رؤسهم ولاتبعد أيضا عنهم بعدا كثيرا حتى يعرض لهم شدة من الحر والبرد فلاجرم صارت ألوانهم متوسطة ومقادير أجسامهم معتدلة وأخلاقهم حسنة كاهل الصين والترك وخراسان والعراق والشأم ثم هؤلاء من كان منهم أميل الى ناحية الجنوب كان أتم فى الذكاء والفهم لقربه من منطقة البروج وممر الكواكب المتحيرة وتكون حركتهم أليق بحركات الكواكب فى السرعة والخفة ومن كان منهم يميل الى ناحية المشرق فهم أقوى نفسا وأشد تذكرا لان المشرق يمين الفلك لان الكواكب منه تطلع والانوار من جانبه تظهر واليمين أقوى ومن كان الى ناحية المغرب فهو ألين

نفسا وأشد تأثيرا وأكثر كتمانا للامور لان هذه الناحية منسوبة الى القمر
ومن شأن القمر ظهوره بعد الكتمان وأما القسم الثالث من أهل الارض فهم
الذين مساكنهم محاذية لبنات نعش وهم الصقالبة والروس فانهم لكثرة بعدهم
عن ممر البروج وحرارة الشمس صار البرد عليهم أبرد والرطوبات الفضلية أكثر لانه
ليس هناك من الحر ما ينشفها وينضجها فلذلك صارت ألوانهم بيضا وشعورهم
سبطة شقرة وأبدانهم عظيمة رخصة وطبائعهم مائلة الى البرد وأخلاقهم وحشية
واعلم أن كل واحد من هذين الطرفين وهما الاقليم الاول والسابع يقل فيه
العمران وتنقطع بعض العمارات عن بعض لغلبة الكيفيتين الفاعلتين ثم لا تزال
العمارة في الاقليم الثاني والسادس والثالث والخامس تزداد فيقل الخراب فيهما
وأما الاقليم الرابع فانه متواصل العمارات ويقل الخراب فيه وذلك لا يدل على فضل
الوسط على الاطراف باعتدال المزاج وكل هذه الاحوال دالة على أن أحوال هذا
العالم مربوطة بأحوال الشمس فان قيل زعمتم أن الاقليم الرابع أفضل الاقاليم
وعليه سؤالان الاول أن الادوية النافعة لا يتولد شئ منها في الاقليم الرابع
وانما يتولد في سائر الاقاليم والثاني أنه لم يخرج من هذا الاقليم أحد من الانبياء
والجواب عن الاول أن الدواء انما يكون دواء اذا كانت احدى الكيفيات غالبة
وكانت القوة السمية غالبة عليه وهذا انما يتولد في الاقاليم الخارجة عن الاعتدال
أما الاقليم الرابع فانه لما كان معتدلا لا جرم لا يتولد فيه الا الاجسام الغذائية المعتدلة
وأما الاجسام الدوائية فانها لا بد وأن تكون خارجة عن الاعتدال فلهذا السبب
لا تتولد الادوية في هذا الاقليم والجواب عن الثاني أن عقول أهل الاقليم الرابع
كاملة غزيرة متوفرة وبعضهم يقرب من البعض في الكمال فلا جرم لم يخرج منهم
الانبياء وأما سائر الاقاليم فالنقصان غالب عليهم فاذا اتفق خروج انسان كامل
عظيم الكمال لا جرم ظهر التفاوت ظهورا منتهيا الى حد الاعجاز الوجه التاسع
من أحوال الشمس أن المواضع التي تسامتها الشمس على قسمين أحدهما موضع
حضيضها وغاية قربها من الارض فهذه المواضع هي البراري الجنوبية وهي محترقة
نارية لا يتكون فيها حيوان أما المواضع المقاربة لتلك المواضع فسكانها كلهم سود
الالوان لاحتراق موادهم وجلودهم بسبب ذلك الهواء المحترق بالشمس وأما المواضع
المسامتة لأوجها في جانب الشمال فهي غير محترقة بل معتدلة ثم قد ثبت في المجسطي
أن التفاوت الحاصل بسبب قربها وبعدها من الارض قليل فبسبب حصول ذلك
القرب القليل صار الجانب الجنوبي محترقا فعلمنا بهذا الطريق أن الشمس لو حصلت
في فلك الثوابت لفسدت الطبائع من شدة البرد ولو أنها انحدرت الى فلك القمر
لاحترق هذا العالم بالكلية فلهذا السبب قدر الحكيم الرحيم الناظر لعباده أن جعل

الشمس وسط الكواكب السبعة لتكون بحركتها الطبيعية المعتدلة وقربها المعتدل تبقى الطبائع والمطبوعات فى هذا العالم على حد الاعتدال وأما أهل الاقليم الاول فلاجل قربهم من الموضع المسامت لمنطقة ضالشمس كانت سخونة هوائهم شديدة فلاجرم هم أكثر سوادا الان تأثير الشمس فيهم عظيم وأما أهل الاقليم الثانى فهم سمر الالوان وأما أهل الاقليم الثالث والرابع فهم أعدل مزاجا بسبب اعتدال الهواء وأيضا فغاية ارتفاع الشمس انما تكون عند كونها فى أبعد بعدها عن الارض فلاجرم صار أهل هذين الاقليمين موصوفين بالصفات الكريمة والصور الجميلة وأما أهل الاقليم الخامس فان سخونة الهواء هنالك أقل من الاعتدال بمقدار يسير فلاجرم صار فى حيز البرد والثلوج وصارت طبائع أهله أقل نقصانا من طبائع أهل الاقليم الرابع الا أن بعدهم عن الاعتدال قليل وأما أهل الاقليم السادس والسابع فانهم يخرجون يبوثون ولغلبة البرد والرطوبة عليهم اشتد بياض ألوانهم وزرقة عيونهم وعظمت وجوههم واستدارت فقد تبين أن اختلاف طبائع الناس فى صورهم وأشكالهم وألوانهم بسبب اختلاف أحوال الشمس فى القرب والبعد وأما اختلاف الناس فى الاخلاق والطبائع فهو تابع لاختلاف أمزجتهم فان الوهم المؤثر الذى للهند لا يكاد يوجد فى غيرهم وكذلك الشجاعة فى الترك وسوء الاخلاق فى المغاربة لا يوجد مثله للمشارقة * الوجه العاشر من تأثيرات الشمس اختلاف الفصول الاربعة بسبب انتقالها فى أرباع الفلك ولاشك أن السبب فى تولد النباتات ونضجها وكمال حالها ليس الا هذه الفصول الاربعة فلما كان السبب لحدوث الفصول الاربعة هو الشمس والسبب لتولد النباتات هو الفصول الاربعة والسبب لتولد الحيوانات هو النباتات صارت الشمس كالاصل لكل حوادث هذا العالم * الوجه الحادى عشر فى تأثير الشمس فى النبات وهو من وجوه أحدها أن الشمس اذا تباعدت عن سمت الرأس اشتد البرد فى الهواء واستولى البرد على ظاهر الارض فيقوى الحر فى باطن الارض وتتولد فيه الابخرة اللطيفة الموافقة لتكون المعادن وانفلاق الحب فى بطن الارض فاذا مالت الشمس الى سمت الرؤس وزال البرد واعتدل الهواء خرجت تلك الشظايا من بطن الارض الى ظهرها ثم ان الهواء المتسخن بسبب قوة الشمس يؤثر فيه فيحصل النضج والكمال فى الزروع والثمار وثانيها أن تأثير الشمس فى النبات بسبب الحركة اليومية محسوس والدليل عليه أن الريحان الذى يقال له النيلوفر والاذريون وورق الخروع وغيرها فانها تنمو وتزداد عند أخذ الشمس فى الارتفاع والصعود فاذا غابت الشمس ضعفت وذبلت وثالثها أن الزروع والنبات لا تنمو ولا تنشأ الا فى المواضع التى تطلع عليها الشمس ويصل اليها قوة حرها ورابعها أن وجود بعض أنواع النبات فى بعض البلاد فى الحر والبرد الذى لا سبب له

الا حركة النير الاعظم فان النخل لا تنبت في البلاد الباردة وكذلك شجرة الاترج والليمون والموز لا تنبت في البلاد الباردة وفي الاقليم الاول تنبت الافاويه الهندية التي لا تنبت في سائر الاقاليم وفي البلاد الجنوبية التي وراء خط الاستواء تنبت أشجار وفواكه وحشائش لا يعرف شئ منها في البلاد الشمالية وأما الحيوانات فيختلف الحال في تولدها باختلاف حرارة البلاد وبرودتها فان الفيل والعاقم والببر توجد في أرض الهند ولا توجد في سائر الاقاليم التي تكون دونها في البرودة كذلك غزال المسك والكركدن ربما لا يوجدان الا في بلاد الترك وما يقرب منها وقد يوجد بعضها في البلاد التي هي أشد حرارة من بلاد الهند فان الفيلة توجد في سائر البلدان حتى في البلاد الجنوبية التي هي بلاد السودان أعظم جسوما وأطول اعمارا وأما انعقاد الاجساد السبعة والاحجار والمعادن فمعلوم أن السبب فيها بخارات تتولد في باطن الارض بسبب تأثير الشمس فاذا اختنقت تلك البخارات في قعور الجبال وأثرت الشمس في نضجها تولدت المعادن وأما الامطار وسائر الآثار العلوية فلا شك في أن تكونها من الابخرة والادخنة ولا شك أن تولدها بقوة الشمس فلنكتف بهذا القدر من منافع الشمس (الفصل الثالث في منافع القمر) اعلم أن القمر لا نسبة له الى الشمس في كبر الجسم وقوة التأثير البتة الا أن له أيضا قوة عظيمة في التأثير في هذا العالم قال أهل التحقيق تأثير الشمس في الحر والبرد أظهر وتأثير القمر في الرطوبة والجفاف أقوى وقولنا الشمس تؤثر في الحرارة والبرودة نعني به أنها عند القرب تفيد الحرارة وعند البعد تفيد البرودة وكذا حال القمر في الرطوبة والجفاف والذي يدل على ما ذكرناه وجوه الاول ان أصحاب التجارب قالوا ان من البحار ما يأخذ في الازدياد من حين ما يفارق القمر الشمس الى وقت الامتلاء ثم انها تأخذ في الانتقاص بعد الامتلاء ولا يزال يستمر ذلك الانتقاص بحسب انقصان نور القمر حتى ينتهي الى غاية نقصانه عند حصول المحاق ثم يأخذ في الازدياد مرة أخرى كما في الدور الاول ومن البحار ما يحصل فيه الجزر والمد في كل يوم وليلة مع طلوع القمر وغروبه وذلك موجود في بحر فارس وبحر الهند وكذلك أيضا في بحر الصين وكيفيته أنه اذا بلغ القمر مشرقا من مشارق البحر ابتدأ البحر بالمد فلا يزال كذلك الى أن يصير القمر الى وسط سماء ذلك الموضع فعند ذلك ينتهي المد منتهاه فاذا انحط القمر من وسط سماء ذلك الموضع جزر الماء ورجع البحر ولا يزال كذلك راجعا الى أن يبلغ القمر مغربه فعند ذلك ينتهي الجزر منتهاه فاذا زال القمر من مغرب ذلك الموضع ابتدأ المد هناك في المرة الثانية ولا يزال زائدا الى أن يصل القمر الى وتد الارض فحينئذ ينتهي المد منتهاه في المرة الثانية ثم يبتدئ الجزر ثانيا ويرجع الماء الى البحر حتى يبلغ القمر أفق مشرق ذلك الموضع فتعود الحالة المذكورة مرة أخرى

لان الارض مستديرة والبحر محيط بها على استدارتها والقمر يطلع على كلها في مقدار اليوم والليلة فكلما تحرك القمر وصار موضع القمر أفقا لموضع آخر من مواضع البحر وذلك الموضع يكون وسط سماء لموضع آخر ومغربا لموضع آخر وفيما بين كل وتد من هذه الاوتاد تحصل أحوال أخرى فلاجرم يحصل لاجل هذه الاسباب أحوال مختلفة مضطربة في البحر واعلم أن سكان البحر كلما رأوا في البحر انتفاخا وهيجان رياح عاصفة وأمواج شديدة علموا أنه ابتداء المد واذا ذهب الانتفاخ وقلت الامواج والرياح علموا أنه وقت الجزر وأما أصحاب الشطوط والسواحل فانهم يجدون عندهم في وقت المد الماء حركة من أسفله الى أعلاه فاذا رجع الماء ونزل فهناك وقت الجزر (الوجه الثاني) من آثار القمر ان ابدان الحيوانات في وقت زيادة ضوء القمر تكون أقوى وأسخن وبعد الامتلاء تكون أضعف وأبرد والاخلاط التي في بدن الانسان مادام القمر زائدا في ضوئه فانها تكون أزيد ويكون ظاهر البدن أكثر رطوبة وحسنا فاذا نقص ضوء القمر صارت هذه الاخلاط في غور البدن والعروق وازداد ظاهر البدن يبسا (الوجه الثالث) اختلاف أحوال البحرانات وتفاوت ايامها وكل ذلك مبني على زيادة نور القمر ونقصانه (الوجه الرابع) شعر الحيوان فانه مادام القمر زائدا في ضوئه فانه يسرع نباته ويغلظ ويكثر فاذا أخذ ضوء القمر في الانتقاص ابطأ نباته ولم يغلظ وأيضا ألبان الحيوانات تكثر في أول الشهر الى نصفه مادام القمر زائدا في الضوء فاذا نقص ضوء القمر نقصت غزارتها وكذلك أيضا أدمغة الحيوانات تكون زائدة في أول الشهر عما في آخره وكذا القول في بياض البيض ثم قالوا بل هذه الاحوال تختلف بسبب حال القمر في اليوم الواحد فان القمر اذا كان فوق الارض في الربع الشرقي فانه تكثر ألبان الضروع وتزداد أدمغة الحيوانات فاذا زال القمر وغاب عنهم نقصت نقصانا ظاهرا وهذه الاعتبارات تظهر عند الاستقراء ظهورا بينا ومما يقوي ذلك أن الانسان اذا نام أو قعد في ضوء القمر حدث في بدنه الاسترخاء والكسل ويهيج عليه الزكام والصداع واذا وضعت لحوم الحيوانات مكشوفة تحت ضوء القمر تغيرت طعومها وروائحها (الوجه الخامس) أنه توجد السمكة في البحار والآجام والمياه الجارية اذا كان من أول الشهر الى الامتلاء فانها تخرج من قعور الآجام والبحار ويكون منها أزيد وأما من بعد الامتلاء الى الاجتماع فانها تدخل في القعور وينقص سمنها وأما في اليوم بليلته فمادام القمر مقبلا من المشرق الى وسط السماء فانها تخرج سمينة فاما اذا زال القمر عادت في جحرتها ولا تكون في غاية السمن وكذلك أيضا حشرات الارض يكون خروجها من جحرتها في النصف الاول من الشهر أكثر من خروجها في النصف الثاني (الوجه السادس) أن الاشجار والغروس ان غرست والقمر زائد النور مقبل الى وسط السماء قويت

وكثرت ونشأت وبحات وأسرعت النبات وان كان ناقص النور زائلا عن وسط السماء كان بالضد وكذلك القول فى الرياحين والبقول والاعشاب فانها تكون أزيد نشوا ونموا اذا كان القمر مقبلا من الاجتماع الى الامتلاء وأما فى النصف الاخير من الشهر فالحال بالضد من ذلك والقرع والقثاء والخيار والبطيخ ينمو نموا بالغا عند ازدياد الضوء وأما فى وسط الشهر عند حصول الامتلاء فهناك يعظم النمو حتى انه يحصل التفاوت فى الحس فى الليلة الواحدة فكذلك المعادن والينابيع فانها تزداد فى النصف الاول من الشهر وتنقص فى الثانى منه وذلك معروف عند أصحاب المعادن واعلم أن القمر انما كان قوى التأثير فى هذا العالم لثلاثة أوجه أحدها أن حركات القمر سريعة وتغيراته كثيرة وأما سائر الكواكب فحركاتها بطيئة وتغيرات هذا العالم كثيرة فكان اسناد تغيرات هذا العالم مع كثرتها الى حركات القمر أولى والثانى انه أقرب الكواكب من هذا العالم فكان بالتأثير فيه أولى والثالث أن القمر سريع الحركة فيمزج أنوار بعض الكواكب بأنوار الباقى ولا شك أن امتزاجاتها مبادى لحدوث الحوادث فى هذا العالم فكان القمر هو المبدأ القريب (الفصل الرابع فى أحوال سائر الكواكب) اعلم أن منافع الكواكب كثيرة ومن العجائب أن الكرات السبع التى هى منازل السيارات السبعة قدرها الحكيم الرحيم بحيث يحصل للكواكب فيها صعود الى الاوج ونزول الى الحضيض وأحاط بهذه الكرات السبع كرتان عظيمتان أدومها كرة الكواكب الثابتة وأعلاهما الفلك الاطلس وحصل فى داخل الكرات السبع كرتان احداهما كرة الجسم اللطيف وهى كرة النار والهواء والاخرى كرة الجسم الكثيف وهى كرة الماء والارض فالكرتان العاليتان أعنى كرة الثوابت والفلك الاعظم هما الفاعلتان والكرتان الداخلتان أعنى كرة الكثيف واللطيف هما المنفعلتان والكواكب السبعة المركوزة فى تداويرها المركوزة فى الكرات السبع كالآلة والاداة فهذه الكواكب اذا تصاعدت الى أوجاتها فكأنها تأخذ القوى من الكرتين العاليتين واذا هبطت الى حضيضاتها وقربت من العالم الاسفل فكأنها تؤدى تلك الآثار الى هذا العالم الاسفل ومن الاحوال العجيبة أن هذه الكواكب السبعة لكل واحد منها حركات ستة فهى تتحرك بطباعها من المغرب الى المشرق وبسبب تحريك الفلك الاعظم من المشرق الى المغرب وأيضا فهى تميل تارة الى الشمال وأخرى الى الجنوب وأيضا فهى تتحرك تارة الى فوق وذلك عند صعودها الى أوجاتها وأخرى الى أسفل وذلك عند هبوطها الى حضيضاتها فهذه حركات ست حاصلة لكل واحد من تلك السبعة فهى اثنتان وأربعون حركة وينضم اليها حركة فلك الثوابت بطبعه من المغرب الى المشرق وبالقسر على الضد من ذلك فالمجموع أربع وأربعون وينضم اليها الحركة البسيطة الحاصلة للفلك الاعظم فتكون الجملة خمسة وأربعين نوعا من الحركة ثم اذا

اعتبرنا أنواع الحركات الحاصلة بسبب حركات الافلاك الممثلة والحاملة والتدويرات كثرت الحركات جدا فاذا امتزجت واختلطات بلغت تلك الكثرة الى ما لانهاية وكلها واقعة على وجه يحصل بسببه نظام هذا العالم على الوجه الاكمل الاصوب الى هنا من المطالب العالية للامام الهمام فخر الدين الرازي عليه الرحمة والغفران (الفصل الرابع) من قواعد العقائد في الايمان والاسلام وما بينهما من الاتصال والانفصال وما يتطرق اليه من الزيادة والنقصان ووجه استثناء السلف فيه وفيه ثلاث مسائل (مسئلة) اختلفوا في أن الاسلام هل هو الايمان أو غيره وان كان غيره فهو منفصل يوجد دونه أو هو مرتبط به يلازمه فقيل انهما شيء واحد وقيل انهما شيآن لا يتواصلان وقيل انهما شيآن ولكن يرتبط أحدهما بالآخر وقد أورد أبو طالب المكي في هذا كلاما شديد الاضطراب كثير التطويل فلنهجم على التصريح بالحق من غير تعريج على نقل ما لا تحصيل له فنقول في هذا ثلاثة مباحث بحث عن موجب اللفظين في اللغة وبحث عن المراد بهما في اطلاق الشرع وبحث عن حكمهما في الدنيا والآخرة والبحث الاول لغوي والثاني تفسيري والثالث فقهي شرعي البحث الاول في موجب اللغة والحق فيه أن الايمان عبارة عن التصديق قال الله تعالى وما أنت بمؤمن لنا أي بمصدق والاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه وأما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق فهو تسليم وترك للاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح فوجب اللغة أن الاسلام أعم والايمان أخص وكان الايمان عبارة عن أشرف أجزاء الاسلام فاذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقا البحث الثاني عن اطلاق الشرع والحق فيه أن الشرع قد ورد باستعمالهما على سبيل الترادف والتوارد وورد على سبيل الاختلاف وورد على سبيل التداخل أما الترادف ففي قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولم يكن بالاتفاق الا بيت واحد وقال الله تعالى ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين وقال صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس وسئل مرة عن الايمان فاجاب بهذه الخمسة وأما الاختلاف فقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ومعناه استسلمنا في الظاهر فاراد بالايمان ههنا التصديق بالقلب فقط وبالاسلام الاستسلام ظاهرا باللسان والجوارح وفي حديث جبريل عليه السلام لما سأله عن الايمان فقال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالبعث بعد الموت وبالحساب وبالقدر خيره وشره فقال ما الاسلام فذكر الخصال الخمس فعبر بالاسلام عن التسليم الظاهر بالقول والعمل

وفي حديث سعد رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم أعطى رجلا عطاء ولم يعط الآخر
فقال له سعد يا رسول الله تركت فلانا ولم تعطه وهو مؤمن فقال أو مسلم ثم أعاد عليه
فأعاد رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى أيضا أنه سئل عليه السلام فقيل له أي
الأعمال أفضل فقال الاسلام فقيل أي الاسلام أفضل فقال الايمان وهذا دليل على
الاختلاف والتداخل وهو أوفق الاستعمالات للغة لان الاسلام عمل من الاعمال
وهو أفضلها والاسلام هو التسليم اما بالقلب واما باللسان واما بالجوارح وأفضلها
الذي بالقلب وهو التصديق الذي يسمى ايمانا والاستعمال لهما على سبيل الاختلاف
وعلى سبيل التداخل وعلى سبيل الترادف كله غير خارج عن طريق التجوز في اللغة
وأما الاختلاف فهو أن يجعل الايمان عبارة عن التصديق بالقلب فقط فهو موافق
للغة والاسلام عبارة عن التسليم ظاهرا وباطنا وهو أيضا موافق للغة فان التسليم
ببعض محال التسليم ينطلق عليه اسم التسليم فليس من شرط حصول الاسم عموم
المعنى لكل محل يمكن أن يوجد المعنى فيه فان من لمس غيره ببعض بدنه يسمى
لامسا وان لم يستغرق جميع بدنه فاطلاق اسم الاسلام على التسليم الظاهر عند عدم
تسليم الباطن مطابق للسان وعلى هذا الوجه جرى قوله تعالى قالت الاعراب آمنا
الخ وقوله في حديث سعد أو مسلم لانه فضل أحدهما عن الآخر ويريد بالاختلاف
تفاضل المسميين وأما التداخل فموافق أيضا للغة وهو أن يجعل الاسلام عبارة عن
التسليم بالقلب والقول والعمل جميعا والايمان عبارة عن بعض ما دخل في الاسلام
وهو القلب وهو الذي عنيناه بالتداخل وهذا موافق للغة في خصوص الايمان وعموم
الاسلام للكل وعلى هذا خرج قوله الايمان في جواب قول السائل أي الاسلام
أفضل لانه جعل الايمان مخصوصا من الاسلام فادخله فيه وأما استعماله على سبيل
الترادف بان يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعا فان كل ذلك
تسليم وكذا الايمان ويكون التصرف في الايمان على الخصوص بتعميمه وادخال
الظاهر في معناه وهو جائز لان تسليم الظاهر بالقول والعمل ثمرة تصديق الباطن
ونتيجته وقد يطلق اسم الشجر ويراد به الشجر مع ثمره على سبيل التسامح فيصير بهذا
القدر من التعميم مرادفا لاسم الاسلام ومطابقا له فلا يزيد عليه ولا ينقص وعليه
خرج قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين (البحث الثالث عن الحكم
الشرعي) وللاسلام والايمان حكمان أخروي ودنيوي أما الاخروي فهو الاخراج
من النار ومنع التخليد اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان
في قلبه مثقال ذرة من الايمان وقد اختلفوا في أن هذا الحكم على ماذا يترتب وعبروا
عنه بان الايمان ماذا فمن قائل يقول انه مجرد العقد ومن قائل يقول انه عقد بالقلب
وشهادة باللسان ومن قائل يزيد ثالثا وهو العمل بالاركان ونحن نكشف الغطاء

عنه ونقول من جمع بين هذه الثلاث فلا خلاف في أن مستقره الجنة وهذه درجة
الدرجة الثانية أن يوجد الاثنان وبعض الثالث وهو القول والعقد وبعض الاعمال
ولكن ارتكب صاحبه كبيرة أو بعض الكبائر فعند هذا قالت المعتزلة خرج بهذا عن
الايمان ولم يدخل في الكفر بل اسمه الفاسق وهو على منزلة بين منزلتين وهو مخلد
في النار وهذا باطل كما سنذكره الدرجة الثالثة أن يوجد التصديق بالقلب
والشهادة باللسان دون الاعمال بالجوارح وقد اختلفوا في حكمه فقال أبو طالب
المكي العمل من الايمان ولا يتم دونه وادعى الاجماع فيه واستدل بادلة تشعر بنقيض
غرضه كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات اذ هذا يدل على أن العمل
وراء الايمان لا من نفس الايمان والا فيكون العمل في حكم المعاد والعجب أنه ادعى
الاجماع في هذا وهو مع ذلك ينقل قوله عليه السلام لا يكفر أحد الا بجحوده لما أقر به
وينكر على المعتزلة قولهم بالتخليد في النار بسبب الكبائر والقائل بهذا قائل بعين
مذهب المعتزلة اذ يقال له من صدق بقلبه وشهد بلسانه ومات في الحال فهل
هو في الجنة فلا بد وأن يقول نعم وفيه حكم بوجود الايمان دون العمل فنزيد ونقول
لو بقي حيا حتى دخل عليه وقت صلاة فتركها ثم مات أو زنى ثم مات فهل يخلد
في النار فان قال نعم فهذا مراد المعتزلة وان قال لا فهو تصريح بأن العمل ليس
ركنا من نفس الايمان ولا شرطا في وجوده ولا في استحقاق الجنة به وان قال أردت
به أن يعيش مدة طويلة ولا يصلي ولا يقدم على شيء من الاعمال الشرعية فنقول فما ضبط تلك
المدة وما عدد تلك الطاعات التي بتركها يبطل الايمان وما عدد الكبائر التي
بارتكابها يبطل الايمان وهذا لا يمكن التحكم بتقديره ولم يصر اليه صائر أصلا
الدرجة الرابعة أن يوجد التصديق بالقلب فقبل أن ينطق باللسان أو يشتغل بالاعمال
مات فهل نقول مات مؤمنا بينه وبين الله تعالى وهذا مما اختلف فيه ومن شرط
القول لتمام الايمان يقول هذا مات قبل الايمان وهذا فاسد اذ قال صلى الله عليه
وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا قلبه طافح
بالايمان فكيف يخلد ولم يشترط في حديث جبريل عليه السلام للايمان
الا التصديق بالله وملائكته واليوم الآخر الحديث كما سبق الدرجة الخامسة
أن يصدق بقلبه ويساعده من العمر مهلة النطق بكلمتي الشهادة وعلم وجوبها
ولكنه لم ينطق بها فيحتمل أن يجعل امتناعه عن النطق كامتناعه عن الصلاة ونقول
هو مؤمن غير مخلد في النار والايمان هو التصديق المحض واللسان ترجمان الايمان
فلا بد أن يكون الايمان موجودا بتمامه قبل اللسان حتى يترجمه وهذا هو الاظهر
اذ لا مستند الا اتباع موجب الالفاظ ووضع اللسان أن الايمان عبارة عن التصديق
بالقلب وقد قال عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان

ولا ينعدم الايمان من القلب بالسكوت عن الفعل الواجب وقال قائلون القول ركن
اذ ليس كلمة الشهادة اخبارا عن القلب بل هو انشاء عقد وابتداء شهادة والتزام وقد
غلا في هذا الطائفة المرجئة فقالوا لا يدخل النار أصلا وقالوا ان المؤمن وان عصى
فلا يدخل النار وسنبطل ذلك عليهم الدرجة السادسة أن يقول بلسانه لا اله الا الله
محمد رسول الله ولكن لم يصدق بقلبه فلا نشك في أن هذا في حكم الآخرة من الكفار
وأنه مخلد في النار ولا نشك في أنه في حكم الدنيا الذي يتعلق بالائمة والولاة من المسلمين
لان قلبه لا نطلع عليه وعلينا أن نظن به أنه ما قاله بلسانه الا وهو منطو عليه بقلبه
وانما نشك في أمر ثالث وهو الحكم الدنيوي فيما بينه وبين الله وذلك بأن يموت له
في هذه الحالة قريب مسلم ثم يصدق بعد ذلك بقلبه ثم يستفتي ويقول كنت غير مصدق
بالقلب حالة الموت والميراث الآن في يدي فهل يحل لي بيني وبين الله تعالى أو نكح مسلمة
ثم صدق هل يلزمه اعادة النكاح هذا في محل النظر فيحتمل أن يقال أحكام الدنيا
منوطة بالقول الظاهر ظاهرا وباطنا ويحتمل أن يقال تناط بالظاهر في حق غيره
لان باطنه غير ظاهر لغيره وباطنه ظاهر له في نفسه بينه وبين الله والاظهر والعلم عند
الله تعالى أنه لا يحل له ذلك الميراث ويلزمه اعادة النكاح ولذلك كان حذيفة رضي الله
تعالى عنه لا يحضر جنازة من يموت من المنافقين وعمر رضي الله عنه كان يراعي ذلك
منه فلا يحضر اذا لم يحضر حذيفة رضي الله عنه والصلاة فعل ظاهر في الدنيا
وان العبادات والتوقي عن الحرام أيضا من جملة ما يجب لله تعالى كالصلاة وليس
هذا مناقضا لقولنا ان الارث حكم الاسلام وهو استسلام بل الاستسلام التام
ما يشمل الظاهر والباطن وهذه مباحث فقهية ظنية تبنى على ظواهر الالفاظ
والعمومات والاقيسة فلا ينبغي أن يظن القاصر في العلوم أن المطلب فيه القطع
من حيث جرت العادة بايراده في فن الكلام الذي يطلب فيه القطع فما أفلح من نظر
الى العادات والمراسم في العلوم فان قلت فما شبهة المعتزلة والمرجئة وما حجة بطلان
قولهم فأقول شبهتهم عمومات القرآن أما المرجئة فقالوا لا يدخل المؤمن النار وان
أتى بكل المعاصي لقوله تعالى فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا ولقوله والذين
آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون ولقوله تعالى كلما ألقي فيها فوج سألهم
خزنتها ألم يأتكم نذير الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء وقوله كلما ألقي عام فينبغي
أن يكون كل من ألقي مكذبا ولقوله تعالى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى وهذا
حصر واثبات ونفي ولقوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ
آمنون والايمان رأس الحسنات ولقوله تعالى والله يحب المحسنين وقد قال الله تعالى
انا لا نضيع أجر من أحسن عملا ولا حجة لهم في ذلك فانه حيث ذكر الايمان بهذه الآيات
أريد به الايمان مع العمل اذ بينا أن الايمان قد يطلق ويراد به الاسلام وهو الموافقة

بالقلب والقول والعمل ودليل هذا التأويل أخبار كثيرة فى معاقبة العاصين ومقادير العقاب وقوله يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان فكيف يخرج اذا لم يدخل ومن القرآن قوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فالاستثناء بالمشيئة يدل على الانقسام وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وتخصيصه بالكفر تحكم وقوله تعالى ألا ان الظالمين فى عذاب مقيم وقال تعالى ومن جاء بالسيئة فكبت وجوههم فى النار فهذه العمومات فى معارضة عموماتهم ولا بد من تسليط التخصيص والتأويل على الجانبين لان الاخبار مصرحة بأن العصاة يعذبون بل قوله تعالى وان منكم الا واردها كالصريح فى أن ذلك لا بد منه للكل اذ لا يخلو مؤمن عن ذنب يرتكبه وقوله لا يصلاها الا الاشقى أراد به جماعة مخصوصين أو أراد بالاشقى شخصا معينا وقوله تعالى كلما ألقى فيها فوج أى فوج من الكفار وتخصيص العمومات قريب وعن هذه الآية دفع الاشعرى وطائفة من المتكلمين انكار صيغ العموم وأن هذه الالفاظ يتوقف فيها الى أن ترد قرينة تدل على معناها وأما المعتزلة فشبهتهم قوله تعالى وانى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا وقوله تعالى والعصر ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى وان منكم الا واردها ثم قال تعالى ثم ننجى الذين اتقوا وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وكل آية ذكر العمل الصالح مقرونا فيها بالايمان وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم وهذه العمومات أيضا مخصوصة بدليل قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فينبغى أن يبقى له مشيئة فى مغفرة ما سوى الشرك وكذلك قوله عليه السلام يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان وقوله تعالى ان الله لا يضيع أجر المحسنين فكيف يضيع أصل الايمان وجميع الطاعات بمعصية واحدة وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا أى لايمانه وقد ورد على مثل هذا السبب فان قلت فقد مال الاختيار الى أن الايمان حاصل دون العمل وقد اشتهر عن السلف قولهم الايمان عقد وقول وعمل فما معناه قلنا لا يبعد ان يعد العمل من الايمان لانه مكمل له ومتمم كما يقال الرأس واليدان هما الانسان ومعلوم انه يخرج عن كونه انسانا بعدم الرأس ولا يخرج عنه بكونه مقطوع اليد وكذلك يقال التسبيحات والتكبيرات من الصلاة وان كانت لا تبطل بفقدها فالتصديق بالقلب من الايمان كالقلب من وجود الانسان اذ ينعدم بعدمه وبقية الطاعات كالاطراف وبعضها أعلى من بعض وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن والصحابة رضى الله عنهم ما اعتقدوا مذهب المعتزلة فى الخروج عن الايمان بالزنا ولكنه غير مؤمن حقا ايمانا تاما كاملا كما يقال للعاجز المقطوع الاطراف هذا ليس بانسان أى ليس له الكمال الذى هو وراء

حقيقة الانسانية (مسئلة) فان قلت قد اتفق السلف على أن الايمان يزيد وينقص يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية فان كان التصديق هو الايمان فلا يتصور فيه زيادة ولا نقصان فأقول السلف هم الشهود العدول وما لاحد عن قولهم عدول فما ذكروه حق وانما الشأن في فهمه وفيه دليل على أن العمل ليس من اجزاء الايمان ولا اركان وجوده بل هو مزيد عليه يزيد به والزائد موجود والناقص موجود والشئ لا يزيد بذاته فلا يجوز أن يقال الانسان يزيد برأسه بل يقال يزيد بلحيته وسمنه ولا يجوز أن يقال الصلاة تزيد بالركوع والسجود بل تزيد بالآداب والسنن فهذا تصريح بأن الايمان له وجود ثم بعد الوجود يختلف حاله بالزيادة والنقصان فان قلت فالاشكال قائم في ان التصديق كيف يزيد وينقص وهو خصلة واحدة فأقول اذا تركنا المداهنة ولم نكترث بتشغيب من يتشغب وكشفنا الغطاء ارتفع الاشكال فنقول الايمان اسم مشترك يطلق من ثلاثة أوجه الاول انه يطلق للتصديق بالقلب على سبيل الاعتقاد والتقليد من غير كشف وانشراح صدر وهو ايمان العوام بل الخلق كلهم الا الخواص وهذا الاعتقاد عقدة على القلب تارة تشتد وتقوى وتارة تضعف وتسترخي كالعقدة على الخيط مثلا ولا تستبعد هذا واعتبر باليهودي في صلابته في عقيدته التي لا يمكن نزوعه عنها بتخويف وتحذير ولا تخييل ووعظ ولا تحقيق وبرهان وكذا النصارى والمبتدعة ومنهم من يمكن تشكيكه بأدنى كلام ويمكن استنزاله عن اعتقاده بأدنى استمالة أو تخويف مع أنه غير شاك في عقيدته كالاول ولكنهما يتفاوتان في شدة التصميم وهذا موجود في الاعتقاد الحق أيضا والعمل يؤثر في نماء هذا التصميم وزيادته كما يؤثر سقي الماء في نماء الاشجار ولذلك قال فزادهم ايمانا وقال تعالى فزادتهم ايمانا وقال تعالى ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم وقد قال صلى الله عليه وسلم فيما روي في بعض الاخبار الايمان يزيد وينقص وذلك بتأثير الطاعات في القلب وهذا لا يدركه الا من راقب أحوال نفسه في أوقات المواظبة على العبادة والتجرد لها بحضور القلب مع أوقات الفتور وادراك التفاوت في السكون الى عقائد الايمان في هذه الاحوال حتى يزيد عقده استعصاء على من يريد حله بالتشكيك بل من يعتقد في اليتيم معنى الرحمة اذا عمل بموجب اعتقاده فمسح رأسه وتلطف به أدرك من باطنه تأكد الرحمة وتضاعفها بسبب العمل وكذلك معتقد التواضع اذا عمل بموجبه مقبلا أو ساجدا لغيره أحس من قلبه بالتواضع عند اقدامه على الخدمة وهكذا جميع صفات القلب تصدر منها اعمال الجوارح ثم يعود أثر الاعمال عليها فيؤكدها ويزيدها وسيأتي هذا في ربع المهلكات والمنجيات عند بيان وجه تعلق الباطن بالظاهر والاعمال بالعقائد والقلوب فان ذلك من جنس تعلق الملك بالملكوت وأعني بالملك عالم الشهادة المدرك بالحواس

وأعنى بالملكوت عالم الغيب المدرك بنور البصيرة والقلب من عالم الملكوت والاعضاء
وأعمالها من عالم الملك ولطف الارتباط ودقته بين العالمين انتهى الى حد أن ظن بعض
الناس اتحاد أحدهما بالآخر وظن آخرون انه لا عالم الا عالم الشهادة وهو هذه
الاجسام المحسوسة ومن أدرك الامرين وأدرك تعددهما ثم ارتباطهما عبر عنه
وقال

رق الزجاج ورقت الخمر * فتشابها وتشاكل الامر
فكأنما خمر ولا قدح * وكأنما قدح ولا خمر

ولنرجع الى المقصود فان هذا اعتراض خارج عن علم المعاملة ولكن بين العالمين أيضا
اتصال وارتباط فلذلك ترى علوم المكاشفة تتسلق كل ساعة على علوم المعاملة
الى أن تنكشف عنها بالتكلف فهذا وجه زيادة الايمان بالطاعة بموجب هذا الاطلاق
ولهذا قال على رضى الله عنه ان الايمان ليبدو لمعة بيضاء فاذا عمل العبد الصالحات
نمت وزادت حتى يبيض القلب كله وان النفاق ليبدو نكتة سوداء فاذا انتهك الحرمات
نمت وزادت حتى يسود القلب كله فيطبع على قلبه فذلك الختم وتلا قوله تعالى
كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون (الاطلاق الثانى) ان يراد به التصديق
والعمل جميعا كما قال الايمان بضع وسبعون بابا وكما قال لا يزنى الزانى حين
يزنى وهو مؤمن واذا دخل العمل فى مقتضى لفظ الايمان لم تخف زيادته ونقصانه
وهل يؤثر ذلك فى زيادة الايمان الذى هو مجرد التصديق هذا فيه نظر وقد أشرنا
الى أنه مؤثر فيه (الاطلاق الثالث) أن يراد به التصديق اليقينى على سبيل الكشف
وانشراح الصدر والمشاهدة بنور البصيرة وهذا أبعد الاقسام عن قبول الزيادة
ولكنى أقول الامر اليقينى الذى لا شك فيه تختلف طمأنينة النفس اليه
فليست طمأنينة النفس الى أن الاثنين أكثر من واحد كطمأنينتها الى ان العالم
مصنوع حادث وان كان لا شك فى كل واحد منهما بل اليقينيات تختلف فى درجات
الايضاح ودرجات طمأنينة النفس اليه وقد ظهر فى جميع الاطلاقات أن ما قالوه
من زيادة الايمان ونقصانه حق وكيف لا وفى الاخبار انه يخرج من النار من كان
فى قلبه مثقال ذرة من الايمان وفى بعض المواضع فى حكم آخر مثقال دينار
فأى معنى لاختلاف مقاديره ان كان ما فى القلب لا يتفاوت فان قلت ما وجه
قول السلف انا مؤمن ان شاء الله تعالى والاستثناء شك والشك فى الايمان كفر
وقد كانوا يمتنعون عن جزم الجواب وقيل لعلقمة أمؤمن أنت فقال أرجو ان شاء الله
تعالى وقال الثورى نحن مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله وما ندرى ما نحن
عند الله فما معنى هذه الاستثناآت فالجواب أن هذا الاستثناء صحيح وله أربعة أوجه
وجهان لا يستندان الى شك ووجهان يستندان الى شك لا فى أصل الايمان ولكن

فى شاهقته أو كماله الوجه الاول الذى لا يستند الى الشك الاحتراز من الجزم خيفة مافيه من تزكية النفس قال الله تعالى فلا تزكوا أنفسكم وقال تعالى ألم تر الى الذين يزكون أنفسهم ثم قال انظر كيف يفترون على الله الكذب وقيل لحكيم ما الصدق القبيح قال ثناء الانسان على نفسه والايمان من أعلى صفات المجد والجزم به تزكية مطلقة وصيغة الاستثناء كأنها نقل من عرف التزكية كما يقال للانسان أنت طبيب أو فقيه أو مفسر فيقول نعم ان شاء الله لكن لا فى معرض الشك ولكنه لاخراج نفسه عن التزكية والصيغة صيغة الترديد والتضعيف لنفس الخبر ومعناه التضعيف للازم من لوازم الخبر وهو التزكية وبهذا التأويل لو سئل عن وصف ذم له لم يحسن الاستثناء الوجه الثانى التأدب بذكر الله فى كل حال واحالة الامور كلها الى مشيئة الله فقد أدب الله سبحانه وتعالى نبيه عليه السلام فقال ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله ثم لم يقتصر على ذلك فيما يشك فيه بل قال تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين وكان الله تعالى عالما بأنه يدخل لا محالة وأنه شاءه ولكن المقصود تعليمه ذلك فتأدب رسول الله صلى الله عليه وسلم فى كل ما يخبر عنه معلوما كان أو مشكوكا حتى قال لما دخل المقابر السلام عليكم أهل دار قوم مؤمنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون واللحوق بهم غير مشكوك فيه ولكن مقتضى الادب ذكر الله وربط الامور به وهذه الصيغة دالة عليه حتى صار بعرف الاستعمال عبارة عن اظهار الرغبة فاذا قيل لك ان فلانا يموت سريعا فتقول ان شاء الله فيفهم منك رغبتك لا تشككك واذا قيل فلان سيزول مرضه ويصح فتقول ان شاء الله بمعنى الرغبة وقد صارت الكلمة معدولة عن معنى التشكك الى معنى الرغبة فكذلك العدول الى معنى التأدب بذكر الله عز وجل كيف كان الامر (الوجه الثالث) مستنده الشك ومعناه انا مؤمن حقا ان شاء الله اذ قال الله تعالى لقوم مخصوصين بأعيانهم أولئك هم المؤمنون حقا فانقسموا الى قسمين ويرجع هذا الى الشك فى كمال الايمان لا فى أصله وكل انسان شاك فى كمال ايمانه وذلك ليس بكفر والشك فى كمال الايمان حق من وجهين أحدهما من حيث ان النفاق يزيل كمال الايمان وهو خفى لا يتحقق البراءة منه والثانى انه يكمل بالطاعات ولا يدرى وجودها على الكمال أما العمل فقد قال الله تعالى (انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله أولئك هم الصادقون) فيكون الشك فى هذا الصدق وكذلك قال ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر الآية فشرط عشرين وصفا كالوفاء بالعهد والصبر على الشدائد ثم قال أولئك الذين صدقوا واما ارتباطه بالبراءة عن النفاق والشرك الخفى فقوله صلى الله عليه وسلم أربع من كن فيه فهو منافق خالص وان صام وصلى وزعم أنه مؤمن

اذا حدث كذب واذا وعد أخلف واذا ائتمن خان واذا خاصم فجر وفي بعض الروايات واذا عاهد غدر وقال بعض العلماء أقرب الناس من النفاق من يرى انه برىء منه قال أبو سليمان الداراني سمعت من بعض الامراء شيأ فأردت أن أنكره فخفت أن يأمر بقتلي ولم أخف من الموت ولكن خشيت أن يعرض لقلبي التزين للخلق عند خروج روحي فكففت وهذا من النفاق الذي يضاد حقيقة الايمان وصدقه وكماله وصفاءه لا أصله فالنفاق نفاقان أحدهما يخرج من الدين ويلحق بالكافرين ويسلك في زمرة المخلدين في النار والثاني يفضي الى النار الى مدة أو ينقص من درجات عليين ويحط من رتبة الصديقين وذلك مشكوك فيه فلذلك حسن الاستثناء وأصل هذا النفاق تفاوت السر والعلانية والامن من مكر الله تعالى والعجب وأمور أخر لا يخلو عنها الا الصديقون (الوجه الرابع) هو أيضا مستند الى الشك وذلك من خوف الخاتمة فانه لا يدري أيسلم له الايمان عند الموت أم لا فان ختم بالكفر نعوذ بالله حبط الايمان السابق لانه موقوف على سلامة الآخر والعاقبة مخوفة ولاجلها كان أكثر بكاء الخائفين لاجل أنها ثمرة القضية السابقة والمشيئة الازلية التي لا تظهر الا بظهور المقضي به ولا مطلع عليه لاحد من البشر فخوف الخاتمة كخوف السابقة وربما يظهر في الحال ما سبقت الكلمة بنقيضه فمن الذي يدري أنه الذي سبقت له من الله الحسنى فيحسن الشك فيه (الى هنا من احياء العلوم من آخر كتاب قواعد العقائد للغزالي رحمه الله) بسم الله الرحمن الرحيم (يسألونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم وأطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين) وقع اختلاف بين المسلمين في غنائم بدر وفي قسمتها فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف تقسم ولمن الحكم في قسمتها ألمهاجرين أم للانصار أم لهم جميعا فقيل له قل لهم هي لرسول الله وهو الحاكم فيها خاصة يحكم فيها ما يشاء ليس لاحد غيره فيها حكم وقيل شرط لمن كان له بلاء في ذلك اليوم أن ينفله فتسارع شبانهم حتى قتلوا سبعين وأسروا سبعين فلما يسر الله الفتح اختلفوا فيما بينهم وتنازعوا فقال الشبان نحن المقاتلون وقال الشيوخ والوجوه الذين كانوا عند الرايات كنا ردأ لكم وفئة تنحازون اليها ان انهزمتم وقالوا لرسول الله المغنم قليل والناس كثير وان تعط هؤلاء ما شرطت لهم حرمت أصحابك فنزلت وعن عبادة بن الصامت نزلت فينا يا معشر أصحاب بدر حين اختلفنا في النفل وساءت فيه أخلاقنا فنزعه الله من أيدينا فجعله لرسول الله فقسمه بين المسلمين على السواء وكان في ذلك تقوى الله وطاعة رسوله واصلاح ذات البين وقرأ ابن مسعود رضي الله عنه يسألونك الانفال أي يسألك الشبان ما شرطت لهم من الانفال فان قلت ما معنى الجمع بين ذكر الله والرسول في قوله قل الانفال لله والرسول قلت معناه أن حكمها مختص بالله ورسوله يأمر الله بقسمتها على ما تقتضيه

حكمته ويمتثل الرسول أمر الله فيها وليس الامر في قسمتها مفوّضا الى رأى أحد
والمراد أنّ الذى اقتضته حكمة الله وأمر به رسوله أن يواسى المقاتلة المشروط
لهم التنفيل الشيوخ الذين كانوا عند الرايات فيقاسموهم على السوية ولا يستأثروا
بما شرط لهم فانهم ان فعلوا لم يؤمن أن يقدح ذلك فيما بين المسلمين من التحاب
والتصافى فاتقوا الله فى الاختلاف والتخاصم وكونوا متحدين متآخين فى الله وأصلحوا
ذات بينكم وتآسوا وتساعدوا فيما رزقكم الله وتفضل به عليكم فان قلت ما حقيقة
قوله ذات بينكم قلت أحوال بينكم يعنى ما بينكم من الاحوال حتى تكون أحوال
ألفة ومحبة واتفاق كقوله بذات الصدور وهى مضمراتها لما كانت الاحوال ملابسة
للبين قيل لها ذات البين كقولهم اسقنى ذا انائك يريدون ما فى الاناء من الشراب وقد
جعل التقوى واصلاح ذات البين وطاعة الله ورسوله من لوازم الايمان وموجباته
ليعلمهم أن كمال الايمان موقوف على التوفر عليها ومعنى قوله ان كنتم مؤمنين ان كنتم
كاملى الايمان انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته
زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون أولئك هم
المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم واللام فى قوله انما المؤمنون
اشارة اليهم أى انما الكاملوا الايمان الذين من صفتهم كيت وكيت والدليل عليه قوله
أولئك هم المؤمنون حقا (وجلت قلوبهم) فزعت وعن أم الدرداء الوجل فى القلب
كاحتراق السعفة أما تجد له قشعريرة قال بلى قالت فادع الله فان الدعاء يذهبه يعنى
فزعت بذكره استعظاما له وتهيبا من جلاله وعزة سلطانه وبطشه بالعصاة وعقابه وهذا
الذكر خلاف الذكر فى قوله ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله لان ذلك ذكر رحمته
ورأفته وثوابه وقيل هو الرجل يريد أن يظلم أو يهم بمعصية فيقال له اتق الله فينزع
(زادتهم ايمانا) ازدادوا بها يقينا وطمأنينة نفس لان تظاهر الادلة أقوى للمدلول عليه
وأثبت لقدمه وقد حمل على زيادة العمل وعن أبى هريرة رضى الله عنه الايمان سبع
وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها اماطة الاذى عن الطريق والحياء
شعبة من الايمان وعن عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه ان للايمان سننا وفرائض
وشرائع فمن استكملها استكمل الايمان ومن لم يستكملها لم يستكمل الايمان وعلى
ربهم يتوكلون ولا يفوضون أمورهم الى غير ربهم لا يخشون ولا يرجون الا اياه جمع
بين أعمال القلوب من الخشية والاخلاص والتوكل وبين أعمال الجوارح من الصلاة
والصدقة حقا صفة للمصدر المحذوف أى أولئك هم المؤمنون ايمانا حقا أو هو مصدر
مؤكد للجملة التى هى أولئك هم المؤمنون كقولك هو عبد الله حقا أى حق ذلك حقا
وعن الحسن أنّ رجلا سأله أمؤمن أنت قال الايمان ايمانان فان كنت تسألنى عن
الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والجنة والنار والبعث والحساب

فأنا مؤمن وان كنت سألتني عن قوله تعالى انما المؤمنون الخ فوالله لا أدرى أمنهم أنا أم لا وعن الثوري من زعم أنه مؤمن بالله حقا ثم انه لم يشهد أنه من أهل الجنة فقد امن بنصف الآية وهذا الزام منه يعني كما لا يقطع بأنه من أهل ثواب المؤمنين حقا فلا يقطع بأنه مؤمن حقا وبهذا تعلق من يستثني في الايمان وكان أبو حنيفة رحمه الله تعالى ممن لا يستثني فيه وحكى عنه أنه قال لقتادة لم تستثني في ايمانك قال اتباعا لابراهيم عليه السلام في قوله والذي أطمع أن يغفر لي فقال له هلا اقتديت به في قوله أولم تؤمن قال بلى (درجات) شرف وكرامة وعلو منزلة (ومغفرة) وتجاوز لسيئاتهم (ورزق كريم) نعيم الجنة يعني لهم منافع حسنة دائمة على سبيل التعظيم وهذا معنى الثواب من الكشاف (أحسنت) بالخطاب لا يقال الا لمن قال صوابه كما يحكى أن محمد بن الحسن سأل من أبي حنيفة رضي الله عنه في حال صغره عمن قال والله لا أكلمك ثلاث مرات متعاقبة فقال الامام ثم ماذا فتبسم محمد ثم قال يا شيخ انظر حسنا فنكس الامام رأسه ثم رفع وقال حنث مرتين فقال محمد أحسنت فقال الامام لا أدرى أي قوليه أوجع لي قوله انظر حسنا أو أحسنت فان أحسنت انما يقال لمن قال صوابه (من تعريفات أبي البقاء رحمة الله عليه في حقيقة الايمان والنسبة بينه وبين الاسلام) قال ابن بطال مذهب جميع أهل السنة من سلف الامة وخلفها أن الايمان قول وعمل يزيد وينقص والمعنى الذي يستحق به العبد المدح والموالاة من المؤمنين هو الاتيان بالامور الثلاثة التصديق والاقرار والعمل ولا خلاف أنه لو أقر وعمل بلا اعتقاد أو اعتقد وعمل وجحد بلسانه لا يكون مؤمنا وكذلك اذا أقر واعتقد ولم يعمل الفرائض لا يسمى مؤمنا بالاطلاق وأقول لعل مراده كمال الايمان لا أصل الايمان ونفسه والا فكل من ترك فرضا لا يكون مؤمنا فهو مشكل مع أنه قد ثبت أن كل من أقر بلسانه سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم مؤمنا مطلقا واعلم أن تحقيق هذه المسائل وبيان النسبة بين الايمان والاسلام بالمساواة أو بالعموم والخصوص موقوف على تفسير الايمان وذكر في الكتب الكلامية له تفاسير فقال المتأخرون هو تصديق الرسول عليه السلام بما علم مجيئه به ضرورة والحنفية التصديق والاقرار والكرامية الاقرار وبعض المعتزلة الاعمال والسلف التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان هذه أقوال خمسة ثلاثة منها بسيطة وواحد مركب ثنائي والخامس مركب ثلاثي ووجه الحصر أنه بسيط أولا والبسيط اما اعتقادي أو قولي أو عملي والمركب اما ثنائي أو ثلاثي وهذا كله بالنظر الى ما عند الله وأما عندنا وبالكلمة فاذا قالها حكمنا بايمانه اتفاقا ثم لا تغفل أن النزاع في نفس الايمان وأما الكمال فلا بد فيه من الثلاث اجماعا واذا تحققت هذه الدقائق انفتح عليك المغالق من شرح

البخارى للفاضل الكرمانى قال البيضاوى فى تفسير قوله تعالى الذين يؤمنون
بالغيب والايمان فى اللغة عبارة عن التصديق مأخوذ من الامن كأن المصدق أمن
المصدق من التكذيب والمخالفة وتعديته بالباء لتضمنه معنى الاعتراف وقد يطلق
بمعنى الوثوق من حيث ان الواثق صار ذا أمن ومنه ما آمنت أن أجد صحابة وكلا
الوجهين حسن فى يؤمنون بالغيب وأما فى الشرع فالتصديق بما علم بالضرورة انه من
دين محمد عليه السلام كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء أو مجموع ثلاثة أمور اعتقاد
الحق والاقرار به والعمل بمقتضاه عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج فمن أخل
بالاعتقاد وحده فمنافق ومن أخل بالاقرار فهو كافر ومن أخل بالعمل ففاسق وفاقا
وكافر عند الخوارج خارج عن الايمان غير داخل فى الكفر عند المعتزلة والذى يدل
على أنه التصديق وحده أن الله تعالى أضاف الايمان الى القلب فقال كتب فى قلوبهم
الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولم تؤمن قلوبهم ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وعطف
عليه العمل الصالح فى مواضع لا تحصى وقرنه بالمعاصى فقال وان طائفتان من
المؤمنين اقتتلوا يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الذين آمنوا
ولم يلبسوا ايمانهم بظلم مع ما فيه من قلة التغيير فانه أقرب الى الاصل وهو متعين
الارادة فى الآية اذ المعدى بالباء هو التصديق وفاقا ثم اختلف فى أن مجرد التصديق
بالقلب هل هو كاف لانه المقصود أو لا بد من اقتران الاقرار به للمتمكن منه ولعل الحق
هو الثانى لانه تعالى ذم المعاند أكثر من ذم الجاهل المقصر وللمانع أن يجعل
الذم للانكار لا لعدم الاقرار انتهى عليه الرحمة واعلم أن الايمان عبارة عن
التصديق وهو لا يزيد ولا ينقص عندنا ولا يورد علينا قوله تعالى ليزدادوا ايمانا مع
ايمانهم الآية مثلا لانه يحتمل أن يراد به الزيادة من حيث التفصيل فى كل حكم وفرض
يتجدد فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم فانه كثيرا ما كان تنزل آية وفيها تجدد فرض
ويظهر حكم لم يكن قبله فيؤمنون به على التفصيل فيزداد ايمانهم كذلك وكل ذلك
داخل فى الجملة على ما ذكرنا فلا يزداد من حيث الاجمال وهذا انما يتحقق فى عصره
صلى الله عليه وسلم لا فى عصرنا كما لا يخفى ثم هذا التأويل مروى عن أبى حنيفة رحمه
الله تعالى وهو بعينه مروية عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وأن يراد من حيث
تجدد أمثاله فان الايمان عرض ولا يتصور بقاؤه الا بهذا الطريق وان يراد من حيث
ثمرته واشراق نوره وضياؤه فى قلب المؤمن كذا فى الكفاية لا مغايرة بين الايمان
والاسلام عندنا خلافا للحشوية والظاهرية لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم
تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ونقول باتحادهما فان حقيقة الاسلام لا يتصور
الا بالايمان ومعنى الايمان لا يتحقق الا بالاسلام وتحقيقه أن الاسلام عبارة عن
الانقياد والخضوع فذلك لا يتصور بدون تصديق الله تعالى فى ألوهيته وربوبيته

والايمان عبارة عن تصديق الله تعالى فيما اخبر على لسان رسله عليهم الصلاة والسلام
وانما يتحقق ذلك بقبول أوامره ونواهيه فلن يتصور انسان يكون مؤمنا بالله
تعالى ولا يكون مسلما ثم ان مما يدل على اتحادهما قوله عزوجل فأخرجنا من كان
فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وقوله سبحانه ان كنتم آمنتم
بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين وغير ذلك من الآي والجواب عن مستندهم أن
الله سبحانه لم يخبر عن اسلامهم وانما أمرهم بأن يقولوا أسلمنا أى أسلمنا فى الظاهر مع
الانكار بقلوبنا فيكون المراد اظهار الاسلام من عند أنفسهم بدون حقيقة الاسلام
اذ لو كان المراد فى الآية حقيقته لكان ما أتوا به مرضيا ومقبولا عند الله كذا
فى الكفاية (الاسلام) وهو الخضوع والانقياد بما اخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم
وفى الكشاف ان كل ما يكون من الاقرار باللسان من غير مواطأة القلب فهو اسلام
وما واطأ فيه القلب اللسان فهو الايمان أقول هذا مذهب الشافعى رحمه الله وأما
مذهب أبى حنيفة رحمه الله فلا فرق بينهما (من التعريفات للسيد قدس سره)
الاسلام هو لغة الانقياد المتعلق بالجوارح كما فى قوله تعالى ولكن قولوا أسلمنا والدين
ان الدين عند الله الاسلام والايمان كما فى قوله تعالى فأخرجنا من كان فيها من
المؤمنين اذ المراد من المؤمنين المسلمون بدليل قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت
من المسلمين بالفاء التعليلية وشرعا هو على نوعين دون الايمان وهو الاعتراف باللسان
وان لم يكن له اعتقاد وبه يحقن الدم وفوق الايمان وهو الاعتراف باللسان
مع الاعتقاد بالقلب والوفاء بالفعل ومختار جمهور الحنفية والمعتزلة وبعض
أهل الحديث أن الايمان والاسلام متحدان وعند الاشعرى أنهما متباينان
وغاية ما يمكن فى الجواب أن التغاير بين مفهومى الايمان والاسلام لا ما صدق
عليه المؤمن والمسلم اذ لا يصح فى الشرع أن يحكم على واحد بأنه مؤمن وليس بمسلم
ولا بالعكس والصحيح ما قاله أبو منصور الماتريدى وهو أن الاسلام معرفة الله بلا كيف
ولا تشبيه ومحله الصدر والايمان معرفة الله بالالهية ومحله داخل الصدر وهو القلب
والمعرفة معرفة الله بصفاته ومحلها داخل القلب وهو الفؤاد والتوحيد معرفة الله
بالوحدانية ومحله داخل الفؤاد وهو السر فهذه عقود أربعة ليست بواحدة ولا متغايرة
فاذا اجتمعت صارت دينا وهو الثبات على هذه الخصال الاربع الى الموت ودين
الله فى السماء والارض واحد وهو قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام من تعريفات
أبى البقاء الكفوى (وتفصيل الكلام) فى الايمان وما يتعلق به من الابحاث
مكتوب بعد ورقتين من هذه نقل فى الكتب القديمة أن ابن مسعود رضى الله عنه
كان ينكر كون سورة الفاتحة من القرآن وكان ينكر كون المعوذتين من القرآن
واعلم أن هذا فى غاية الصعوبة لانا ان قلنا ان النقل المتواتر كان حاصلا فى عصر

الصحابة تكون سورة الفاتحة من القرآن فحينئذ كان ابن مسعود عالما بذلك فانكاره يوجب الكفر أو نقصان العقل وان قلنا ان النقل المتواتر في هذا المعنى ما كان حاصلا في ذلك الزمان فهذا يقتضي أن يقال ان نقل القرآن ليس بمتواتر في الاصل وذلك يخرج القرآن عن كونه حجة يقينية والاغلب على الظن أن نقل هذا المذهب عن ابن مسعود رضي الله عنه نقل باطل كاذب وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة من التفسير الكبير للامام الرازي في سورة الفاتحة

عسى الكرب الذي أمسيت فيه * يكون وراءه فرج قريب

البيت لهدبة بن الخشرم العذري قتل صبرا قصاصا لقتله ابن عمه وكان معاوية عرض على ولي القتيل سبع ديات فأبى الا قتله فقتله وهو أول قتيل قتل صبرا بعد عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولما أرادوا قتله قال لاهله بلغني أن القتيل يعقل بعد سقوط رأسه فان عقلت فاني قابض رجلي وباسطها ثلاثا ففعل ذلك بعد سقوط رأسه من خط السعدي في هامش المغني (قال القطب الراوندي) في شرح الشهاب روي أن دعاء صنفين من الناس مستجاب لامحالة مؤمنا كان أو كافرا دعاء المظلوم ودعاء المضطر لان الله تعالى قال أمن يجيب المضطر اذا دعاه وقال النبي صلى الله عليه وسلم دعوة المظلوم مستجابة فان قيل أليس الله تعالى يقول وما دعاء الكافرين الا في ضلال فكيف يستجاب دعاؤهم قلنا الآية واردة في دعاء الكفار في النار وهناك لا ترحم العبرة ولا تجاب الدعوة والخبر الذي أوردناه يراد به في الدار الدنيا فلا تدافع انتهى من الكشكول (قال الاصمعي) سمعت أعرابيا يقول اللهم اغفر لامي فقلت مالك لا تذكر أباك فقال ان أبي رجل يحتال لنفسه وان أمي امرأة ضعيفة وروى عنه أيضا أنه قال حج أعرابي فدخل البيت الحرام قبل الناس وتعلق باستار الكعبة وقال اللهم اغفر لي قبل أن يدلهمك الناس ويكثر اليك السائلون الاول من الكشكول والثاني من رحلة العرب لابن الوكيل (كلام) الملائكة لا يرون ربهم سوى جبرائيل عليه السلام رأى مرة واحدة وقيل اذا كانوا موحدين لم لا يرون ربهم قال لان الرؤية فضل من الله والله يؤتي الفضل من يشاء كذا في كنز العباد وقيل لو لم يروا أي الملائكة ربهم لكان فيه تفضيل للعاصي المعاقب على الرسل وهذا لا يجوز فتكون الرؤية ثابتة في حق جبرائيل وميكائيل واسرافيل وكذا في حق سائر الملائكة عليهم السلام وقال بعضهم يتوقف فيه لانه لم يوجد النص في حق الملائكة فلا يجوز المنع لعدم الدليل فيتوقف فيه كذا في التمهيد للامام السالمي الحنفي (كلام) الانبياء عليهم السلام ليس لهم عذاب ولا سؤال القبر وكذا اطفال المسلمين ليس لهم عذاب ولا سؤال القبر وكذا العشرة الذين بشرهم الرسول صلى الله عليه وسلم بالجنة ليس لهم حساب وهذا كله حساب المناقشة وأما حساب العرض فللانبياء

والصحابة

والعصابة جميعا يقال فعلت كذا وغفرت عنك وحساب المناقشة يقال لم فعلت كذا
من معتقدات الشيخ أبي المعين النسفي الحنفي (فائدة) استقر الخلاف بين المسلمين
في عصمة الملائكة ولا قاطع في أحد الجانبين فتمسك المثبتون بمثل قوله تعالى وهم
لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون ولا خفاء في أن أمثال
هذه العمومات تفيد الظن وما يقال انه لا عبرة في الظنيات في باب الاعتقاديات
فان اريد أنه لا يحصل منها الاعتقاد الجازم ولا يحصل الحكم القطعي فلا نزاع فيه وان
اريد انه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان وتمسك النافون بوجوه الاول
أن ابليس مع كونه من الملائكة بدليل تناول أمر الملائكة بالسجود وبدليل استثنائه
منهم كافر ورد بالمنع بل كان من الجن ففسق عن أمر ربه وانما ادرج في الملائكة تغليبا
لكونه جنيا واحدا مغمورا بينهم والقول بأن كان بمعنى صار أو طائفة من الملائكة
تسمى بالجن شأنهم الاستكبار فكلام على خلاف السند وخلاف الظاهر والثاني أن
قولهم في جواب اني جاعل في الارض خليفة أتجعل فيها الخ اغتياب واستبعاد
لفضل الله وتزكية لنفوسهم ورجم بالغيب والجواب أن الغرض التعجب والاستفسار
عن الحكمة وانما عرفوا ذلك باعلام الله تعالى أو مشاهدة اللوح أو مقايسة بين الجن
والانس لا يقال ينافي ذلك قوله ان كنتم صادقين أي في اني استخلف من يتصف
بما ذكرتم لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين في اني استخلف من يتصف بذلك من غير
حكم ومصالح لا يقال فيه دلالة على نفي العصمة لاثبات الكذب لانا نقول هذا القدر
من الخطا والسهو لا ينافي العصمة كذا يستفاد من شرح المقاصد (الى هنا من مجموعة
المفيد) ان كنتم صادقين في زعمكم انكم أحقاء بالخلافة لعصمتكم وأن خلقهم
واستخلافهم وهذه صفتهم لا يليق بالحكيم وهو وان لم يصرحوا به لكنه لازم مقالتهم
والتصديق كما يتطرق الى الكلام باعتبار منطوقه قد يتطرق اليه بعرض ما يلزم
مدلوله بالاخبار وبهذا الاعتبار يعتري الانشاآت من البيضاوي (كلام في الايمان)
وهو يشتمل على ابحاث الاول أن الايمان في اللغة التصديق افعال من الامن للصيرورة
أو التعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا أمن أو جعل الغير آمنا من التكذيب
وتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما أنزل
اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية وما أنت بمؤمن لنا
ولما انه عائد الى أخذ الشيء صادقا في التحقيق والصدق وصف الكلام والمتكلم والحكم
لاعتبارات مختلفة قيل آمنت بالله أي بأنه واحد متصف بما يليق منزه عما لا يليق
وآمنت بالرسول أي بأنه مبعوث من الله صادق فيما جاء به وآمنت بالملائكة أي بأنهم
عباده المكرمون المطيعون المعصومون لا يتصفون بالذكورة والانوثة ليسوا بنات
الله تعالى ولا شركاءه وآمنت بكتبه وبكلماته أي بانها منزلة من عند الله صادقة فيما

يتضمن من الاحكام وآمنت باليوم الآخر أى بأنه كائن البتة وآمنت بالقدر أى بأن الخير والشر بتقدير الله ومشيئته ويرجع الكل الى القبول والاعتراف أقول تضمين الاعتراف فى التعدية بالباء يستلزم اعتبار الاقرار باللسان فى الايمان وليس كذلك كما سيأتى مع ان القول بالتضمين فى الايمان بعيد اذ قلما يوجد استعماله بدون الحرف ذكر المحقق الرضى انه اذا كان الغالب فى فعل التعدية بحرف فهو لازم متعد بحرف وقد يحذف منه الحرف (البحث الثانى) الايمان فى الشرع عبارة اما عن عمل القلب وحده وهو التصديق على المختار عند أهل السنة أو المعرفة عند الشيعة ومن يجرى مجراهم والتسليم عند النظامية من المتأخرين بخراسان واما عن القول اللسانى فقط بلا شرط واليه ذهب الكرامية حتى ان من أضمر الكفر وأظهر الايمان يكون مؤمنا الا أنه يستحق الخلود فى النار ومن أضمر الايمان ولم يظهر باللسان لم يستحق الجنة وذلك القول اللسانى فقط ايمان لكن بشرط المعرفة معه عند الرقاشى وبشرط التصديق عند القطان واما عن عمل القلب أو التصديق مع الاقرار عليه مرة وان كان فى الخفية وهذا مذهب كثير من المحققين والمحكى عن أبى حنيفة فعلى هذا من صدق بقلبه ولم يتفق الاقرار منه مع القدرة عليه لا يكون مؤمنا وأما اذا كان الايمان التصديق فقط فالاقرار شرط لاجراء الاحكام من الصلاة خلفه والدفن فى مقابر المسلمين الى غير ذلك وينبغى أن يكون الاقرار لهذا الغرض على وجه الاظهار فعلى هذا لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه كان مؤمنا عند الله لكن لو أصر على ترك الاقرار مع المطالبة له كان كافرا ولو كفر بلسانه وقلبه مطمئن بالايمان فالمفهوم من كتب الكلام أنه مؤمن عند الله فى المذهب المختار لكن صرح فى فتاوى قاضيخان من الحنفية انه كافر عند الله تعالى تأمل واما عبارة عن عمل القلب واللسان والجوارح وهو مذهب المحدثين والمحكى عن أكثر السلف على ما يشعر به تقرير المولى الكرمانى فى شرح البخارى ويتبادر من كلام القاضى البيضاوى لكن المحققين على انها أجزاء الكمال الايمان يطلق على ما هو الاساس فى دخول الجنة وهو التصديق وحده أو مع الاقرار وعلى ما هو الكامل المنجى بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والاعمال وذهب الخوارج الى أن تارك العمل خارج عن الايمان داخل فى الكفر والمعتزلة الى أنه خارج عن الايمان غير داخل فى الكفر فله المنزلة بين المنزلتين وينبغى أن يعلم ان الطاعة لو جعلت من أجزاء الايمان كانت محمولة على المفروضات فقط على ما هو المعقول لكن فعل المندوب وترك الصغيرة عند الخوارج من حقيقته على ما فى التفسير الكبير وشرح المواقف وأما عند أكثر المعتزلة فالطاعة مخصوصة بالمفروضات لكن بعضهم موافق للخوارج على ما فى شرح المواقف الا أنه صرح بأنه لا يوصف أحد بالكفر أو بمنزلة بين المنزلتين بسبب الصغيرة

عند المعتزلة (البحث الثالث) أنّ التصديق فى الايمان شرعا متعلق بما علم بالضرورة من دين محمد عليه الصلاة والسلام كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء ويكفى الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة أو حرمة الخمر عند السؤال كان كافرا هذا هو المشهور وعند الجمهور وعليه اشكال قوى وهو أنّ كثيرا من المعتقدات ليس مما علم كونه من الدين بالضرورة كمسئلة الرؤية والقدر ولذا وقع الاستدلال من الجانبين والجواب أنّ المراد الضرورة فى الصدر الاول وقد حدثت البدع بعد زمان النبوة والصحابة بل نقول أهل القبلة من المعتزلة وغيرهم المستدلين بالكتاب والسنة ليسوا كافرين بل من أهل الايمان عند جمهور الاشاعرة على ما علم من شهادة الروضة والعزيز من كتب الشافعية وبه يشعر كلام الحنفية فى الاصول وان خالفه ظاهر كلامهم فى كتب الفروع قال فى شرح المقاصد فى أواخر مباحث الايمان الذين اتفقوا على ضروريات الاسلام كحدوث العالم واختلفوا فيما سواها كمسئلة الصفات فمذهب الشيخ الاشعرى وأكثر الاصحاب الى أنه ليس بكافر وبه يشعر ما قال الشافعى لا أرد شهادة أهل الاهواء الا الخطابية وفى المنتقى عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى أنه لم يكفر أحدا من أهل القبلة وعليه أكثر الفقهاء من أصحابنا فالظاهر أن ما يجب الايمان به ضرورى كونه من الدين بقى أمر آخر هو أن كثيرا من الافعال والاقوال الغير الضرورية قد يحكم العلماء بالكفر فيها فيجب الايمان بحقيقة خلافها ويمكن أن يقال المراد الايمان الذى وقع الخروج به من الكفر ابتداء الى الاسلام (البحث الرابع) أنّ التصديق المعتبر فى الايمان شرعا هو التصديق اللغوى لانه لو نقل فى الشرع الى معنى لما جاز خطاب العرب به من غير بيان ولتوقفوا فى الامتثال الى تفسير واستفسار واللازم منتف قطعا وانما التوقف الى بيان ما يجب الايمان به فبين فى مواضع من التنزيل وفى الحديث المشهور ثم هذا التصديق اللغوى يعبر عنه بالفارسية بقولهم كرويدن وراستكوى داشتن وهو خلاف التكذيب وينافيه التردد ولذا اختار العلماء فى ألفاظ الايمان كرويدن بمحمد رسول الله وراستكوى داشتم و بذيرفتم وهو بعينه التصديق المنطقى المقابل للتصور على ما قال الشيخ ابن سينا فى كتابه المسمى بدانشنامة علائى دانستن دوكونه است يكى دريافتن ورسيدن وانرا بتازى تصور خوانند دوم كرويدن وانرا بتازى تصديق خوانند * ولا شك أنّ هذا الشيخ ثقة فى تفسير الالفاظ المنطقية وهذا المعنى اللغوى المنطقى هو معنى الاسلام والتسليم والاذعان والقبول ومما يدل على أنه يكتفى بالتصديق المنطقى فى الايمان ما ذكر الشيخ ابن حجر فى شرح البخارى فالسلف قالوا هو أى الايمان الاعتقاد بالقلب والنطق باللسان والعمل بالاركان وأرادوا بذلك أنّ الاعمال شرط فى كماله وأيضا ما ذكره الاشاعرة فى قبول الايمان

الانقياد لظاهر القوله ويسلموا الى آخره ونقل الشيخ ابن حجر عن بعض العلماء قوله لايؤمنون بمعنى لايستكملون الايمان أقول واصل أن اعتبار أمر زائد على العلم التصديق من الرضا والتسليم ونحوه في الايمان على ماقرره الفرقة النظامية يرد عليه أن ذلك لا يصح في مثل الايمان بالملائكة والحشر ومثالهما فانه لامعنى له أصلا وان سلم صحته في الايمان بالله والانبياء وأيضا اعتبار ذلك الرضا والتسليم في المعنى اللغوى للتصديق بحسب اللغة غير ظاهر فان قلت قد اشتهر في الكتب أن كون الايمان المعرفة مذهب ضعيف لجهم بن صفوان وقد قال كثير من الائمة ان التصديق المعرفة فاوجه ذلك قلت المذهب الضعيف جعل الايمان مجرد المعرفة مع الانكار والاستكبار باللسان والجوارح وخفى ان الاختلاف والمقابلة باعتبار جعل الحكم والتصديق المنطقى من قبيل الفعل لامن أقسام العلم كما زعم جماعة من المنطقيين وقرروا ذلك في كتبهم فمن جعل التصديق من مقولة الفعل قال ان الايمان التصديق لا المعرفة والعلم ومن قال انه من أقسام العلم فسره بالاعتقاد والمعرفة وأما جهم بن صفوان فجعله من أقسام المعرفة المطلقة وان لم يتنبه الى الاذعان وينبغى أن يعلم ان كثيرا من الآيات والاحاديث يدل على أن الايمان مجرد العلم مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله ومثل الحديث المروى في صحيح مسلم عن عثمان رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من مات وهو يعلم أنه لا اله الا الله دخل الجنة والمروى فيه عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال أشهد أن لا اله الا الله وأنى رسوله لا يلقى الله بهما عبد غير شاك فيهما الا دخل الجنة الى هنا من المجموعة الحفيدية (الاسماعيلية) ولقبوا بسبعة ألقاب بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره فانهم قالوا للقرآن باطن وظاهر والمراد منه باطنه دون ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب ولقبوا بالقرامطة لان أولهم الذى دعا الناس الى مذهبهم رجل يقال له حمدان قرمط وهى احدى قرى واسط وبالحرمية لاباحتهم المحرمات والمحارم وبالسبعية لانهم زعموا أن النطقاء بالشرائع أى الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدى سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة أئمة يتمون شريعته ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى في الدين وهم متفاوتون في الرتب امام يؤدى عن الله وهو غاية الادلة الى دين الله وحجة تؤدى عنه أى عن الامام وتحمل علمه وتحتج به له وذو مصة يمص العلم من الحجة أى يأخذه منه فهذه ثلاثة أبواب وهم الدعاة فأكبر أى داع أكبر ورابعهم يرفع درجات المؤمنين وداع مأذون يأخذ

العهود على الطالبين من أهل الظاهر فيدخلهم فى ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم ومكالب قد ارتفعت درجته فى الدين ولكن لم يؤذن له فى الدعوة بل فى الاحتجاج على الناس وهو يحتج ويرغب الى الداعى ككلب الصائد حتى اذا احتج على أحد من أهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب عنه وطلب الحق أداه المكالب الى الداعى المأذون ليأخذ عليه العهود وقال الآمدى انما سموا مثل هذا مكالبا لان مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب الصائد على ما قال تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين وهو سادسهم ومؤمن يتبعه أى يتبع الداعى وهو الذى أخذ عليه العهود وآمن وأيقن بالعهد ودخل فى ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم قالوا ذلك الذى ذكرناه كالسموات والارضين والبحار وأيام الاسبوع والكواكب السيارة وهى المدبرات أمرا كل منها سبعة كما هو المشهور ولقبوا بالبابكية اذ اتبع طائفة منهم بابك الخرمى فى الخروج باذربيجان وبالمحمرة للبسهم الحمرة فى أيام بابك أو تسميتهم المخالفين لهم من المسلمين حميرا وبالاسماعيلية لاثباتهم الامامة لاسمعيل بن جعفر الصادق وهو أكبر أبنائه وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد بن اسمعيل وأصل دعواهم على ابطال الشرائع لان الغبارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود على قواعد اسلافهم وذلك انهم اجتمعوا وتذاكروا ما كان عليه اسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك لكنا نحتال بتأويل شرائعهم الى ما يعود الى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلماتهم ورئيسهم فى ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح أولهم فى الدعوة واستدراج الطعام مراتب الرزق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة أم لا ولذلك منعوا القاء البذر فى السبخة أى دعوة من ليس قابلا لها ومنعوا من التكلم فى بيت فيه سراج أى فى موضع فيه فقيه أو متكلم ثم التأنيس باستمالة كل أحد من المدعوين بما يميل اليه بهواه وطبعه من زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينه فى عينيه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل الانس به ثم التشكيك فى أركان الشريعة بمقطعات السور بأن يقول ما معنى الحروف المقطعة فى أوائل السور وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلاتها أى لم يجب أحدهما دون الآخر ووجوب الغسل من المنى دون البول وعدد الركعات أى لم كان بعضها أربعا وبعضها ثلاثا وبعضها اثنتين الى غير ذلك من الامور التعبدية وانما يشككون فى هذه الاشياء ويطوون الجواب عنهم ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط وهو أمران الاول أخذ الميثاق منه بأن يقولوا قد جرت سنة الله بأخذ المواثيق والعهود ويستدلوا على ذلك بقوله تعالى واذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ثم يأخذوا من كل واحد

ميثاقهم بحسب اعتقاده أن لا يفشى لهم سرا والثانى سؤاله على الامام فى حل ما أشكل عليه من الامور التى ألقاها اليه فانه العالم بها ولا يقدر عليها أحد حتى يترقى من درجته وينتهى الى الامام ثم التدليس وهو دعوى موافقة أكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله الى مادعاه اليه ثم التأسيس وهو تمهيد مقدمات يقبلها ويسلمها المدعو وتكون سائقة له الى مايدعوه اليه من الباطل ثم الخلع وهو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ عن الاعتقادات الدينية وحينئذ أى وحين اذ آل حال المدعو الى ذلك يأخذون فى الاباحة والحث على استعمال اللذات وتأويل الشرائع كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذى هو الحجة والصلاة عبارة عن الناطق الذى هو الرسول بدليل قوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء سر من أسرارهم الى من ليس هو أهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكاة تزكية النفس بمعرفة ماهم عليه من الدين والكعبة النبى والباب على والصفا هو النبى والمروة على والميقات الايناس والتلبية اجابة المدعو والطواف بالبيت سبعا موالاة الائمة السبعة والجنة راحة الابدان عن التكاليف والنار مشقتها بمزاولة التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم ومن مذهبهم أن الله لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك فى جميع الصفات وذلك لان الاثبات الحقيقى يقتضى المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيه والنفى المطلق يقتضى مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة وقالوا انه أبدع بالامر العقل التام وبتوسطه أبدع النفس التى ليست تامة فاشتاقت النفس الى العقل التام مستفيضة عنه فاحتاجت الى الحركة من النقصان الى الكمال ولن تتم الحركة الا بآلتها فحدثت الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بتوسط الافلاك الطبائع البسيطة العنصرية وبتوسط الوسايط حدثت المركبات من المعادن والنبات وأنواع الحيوانات وأفضلها الانسان لاستعداده لفيض الانوار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوى وحيث كان العالم العلوى مشتملا على عقل كامل كلى ونفس ناقصة كلية يكون مصدرا للكائنات وجب أن يكون فى العالم السفلى عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها الى الناطق فى تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات وهو الامام الذى هو وصى الناطق وكما أن تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفوس الى النجاة بتحريك الناطق والوصى وعلى هذا فى كل عصر وزمان قال الآمدى هذا ما كان عليه

قد ماؤهم وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على أنه الحجة التي يؤدي عن الامام الذي لا يجوز خلو الزمان عنه وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج الى المعلم ثم انه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضائحهم ثم انهم تفلسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية والامور الشرعية وتحصنوا بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فأظهروا اسقاط التكاليف واباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات العجماوات بلا ضابط ديني ولا وازع شرعي نعوذ بالله من الشيطان وأتباعه من شرح المواقف (الباطنية) انما لزمهم هذا اللقب لحكمهم بان لكل ظاهر باطنا ولكل تنزيل تأويلا ولهم ألقاب كثيرة فبالعراق يسمون الباطنية والقرامطة والمزدكية وبخراسان التعليمية والملحدة وهم يقولون نحن اسمعيلية لانا تميزنا عن فرق الشيعة باثبات الامامة لاسمعيل بن جعفر رضي الله عنه وهو ابنه الاكبر المنصوص عليه بالامامة ثم ان الباطنية القديمة قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة وصنفوا كتبهم على ذلك المنهاج فقالوا في الباري تعالى انا لا نقول هو موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات فان الاثبات الحقيقي يقتضي الشركة بينه وبين سائر الموجودات في الجهة التي أطلقناها عليه وذلك تشبيه فلم يمكن الحكم بالاثبات المطلق والنفي المطلق بل هو اله المتقابلين وخالق الخصمين والحاكم بين المتضادين ونقلوا في هذا نصا عن محمد بن الباقر رضي الله تعالى عنه أنه لما وهب العلم للعالمين قيل هو عالم ولما وهب القدرة للقادرين قيل هو قادر فهو عالم قادر بمعنى أنه وهب العلم والقدرة لا بمعنى انه قام به العلم والقدرة أو وصف بالعلم والقدرة فقيل فيهم انهم نفاة الصفات حقيقة معطلة الذات عن جميع الصفات قالوا وكذلك نقول في القدم انه ليس بقديم ولا محدث بل القديم أمره وكلمته والمحدث خلقه وفطرته أبدع بالامر العقل الاول الذي هو تام بالفعل ثم بتوسطه أبدع النفس الثاني الذي هو غير تام ونسبة النفس الى العقل اما نسبة النطفة الى تمام الخلقة والبيض الى الطير واما نسبة الولد الى الوالد والنتيجة الى المنتج واما نسبة الانثى الى الذكر والزوج الى الزوج قالوا ولما اشتاقت النفس الى كمال العقل احتاجت الى حركة من النقص الى الكمال واحتاجت الحركة الى آلة الحركة فحدثت الافلاك وتحركت حركة دورية بتدبير النفس أيضا فتركبت المركبات من المعادن والنبات والحيوان والانسان واتصلت النفوس الجزئية بالابدان وكان نوع الانسان متميزا عن سائر الموجودات بالاستعداد الخاص لفيض تلك الانوار وكان عالمه في مقابلة العالم كله وحيث كان في العالم العلوي عقل ونفس كلي وجب أن يكون في هذا العالم عقل مشخص هو كل وحكمه حكم الشخص الكامل البالغ ويسمونه الناطق

وهو النبي ونفس متضمنة هو كل أيضا وحكمه حكم الطفل الناقص المتوجه
الى الكمال أو حكم النطفة المتوجهة الى التمام أو حكم الانثى المزدوج بالذكر
ويسمونه الاساس وهو الوصي قالوا وكما تحركت الافلاك بتحريك النفس والعقل
كذلك تحركت النفوس والاشخاص بالشرائع بتحريك النبي صلى الله عليه
وسلم والوصي في كل زمان دائرا على سبعة سبعة حتى ينتهي الى الدور الاخير ويدخل
زمان القيامة وترتفع التكاليف وتضمحل السنن وانما هذه الحركات الفلكية والسنن
الشرعية لتبلغ النفس الى حال كمالها وكمالها بلوغها الى درجة العقل واتحادها به
ووصولها الى مرتبته فعلا وهو القيامة الكبرى فتنحل تراكيب الافلاك والعناصر
والمركبات وتنشق السماء وتتناثر الكواكب وتبدل الارض غير الارض وتطوى
السموات كالكتاب المرقوم وفيه يحاسب الخلق ويتميز الخير عن الشر والمطيع عن
العاصي وتتصل جزئيات الحق بالنفس الكلي وجزئيات الباطل بالشيطان المبطل
فمن وقت الحركة الى السكون هو المبدأ ومن وقت السكون الى ما لانهاية له هو الكمال
ثم قالوا ما من فريضة وحكم من أحكام الشرع من بيع واجارة وهبة ونكاح
وطلاق وجراح وقصاص ودية الا وله وزان من العالم عددا في مقابلة عدد وحكما
في مطابقة حكم فان الشرائع عوالم روحانية أمرية والعوالم شرائع جسمانية خلقية
وكذلك التركيبات في الحروف والكلمات على وزان تركيبات الصور والاجسام
ونسبة الحروف المفردة الى المركبات من الكلمات كالبسائط المفردة الى المركبات
من الاجسام ولكل حرف وزان في العالم وطبيعة تخصه وتأثير من حيث تلك
الخاصية في النفوس فعن هذا صارت العلوم المستفادة من الكلمات التعليمية
غذاء للنفوس كما صارت الاغذية المستفادة من الطبائع غذاء للابدان وقد قدر الله
تعالى أن يكون غذاء كل موجود مما خلقه منه فعلى هذا الوزن صاروا الى ذكر
أعداد الكلمات والآيات وان التسمية مركبة من سبعة واثني عشر وأن التهليل
مركب من أربع كلمات في احدى الشهادتين وثلاث كلمات في الشهادة الثانية وسبع
قطع في الاولى واثني عشر حرفا في الثانية وكذلك في كل آية أمكنهم استخراج ذلك
مما لا يعمل العاقل فكرته فيه الا ويعجز عن ذلك خوفا من مقابلته بضده وهذه
المقابلات كانت طريقة أسلافهم قد صنفوا فيها كتبا ودعوا الناس الى امام في كل
زمان يعرف موازنات هذه العلوم ويهتدي الى مدارج هذه الاوضاع والرسوم
ثم أصحاب الدعوة الجديدة تنكبوا هذه الطريقة حين أظهر الحسن بن الصباح دعوته
وقصر على الالزامات كلمته واستظهر بالرجال وتحصن بالقلاع وكان بدء صعوده
على قلعة الموت في شعبان سنة ثلاث وثمانين وأربعمائة وذلك بعد أن هاجر الى بلاد
امامه وتلقى منه كيفية الدعوة لابناء زمانه فعاد ودعا الناس أول دعوة الى تعيين

امام صادق قائم فى كل زمان وتميزا لفرقة الناجية من هذه الفرق بهذه النكتة وهو أنّ لهم اماما وليس لغيرهم (الى هنا من الملل والنحل للشهرستانى) والالزامات التى قصرت كلمته عليها مذكورة فيه واغماتركناها تحاشيا من تطويل بلا طائل لانها كلمات يتمسخر منها الاطفال والمجانين وتضحك الثكلى والى الله المشتكى من قوم مذهبهم هذا ومدرك عقولهم كذا وكذا والله أعلم واعلم أنّ للمصنف رحمه الله مقالة مفردة فى تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار اليه فى خطبة الكتاب ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه أنّ مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأمّا العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ماهو كلام حقيقى حتى صرحوا بأنّ الالفاظ حادثة على مذهبه أيضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من أنكر كلامية مابين دفتى المصاحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم كون المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيق وعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لايخفى على المتفطن فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من أنّ الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه أنّ ذلك الترتب انما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو أصحابنا الا أنه بعد التأمل يعرف حقيقته تم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى نهاية الاقدام ولا شبهة فى أنه أقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة من شرح المواقف للسيد فى آخر المقصد السابع فى أنه تعالى متكلم (قوله كعدم اكفار الخ) اعلم أنّ اكفار من أنكرها انما هو اذا اعتقد أنه ليس كلام الله تعالى بمعنى أنه من مخترعات البشر وأما اذا اعتقد أنه ليس كلام الله تعالى بمعنى أنه صفة قائمة بذاته تعالى بل دال على ماهو صفة حقيقية قائمة بذاته جل وعلا وهو من مبتدعات الله تعالى ومخترعاته بأن أوجده فى لسان الملك أو لسان النبى عليهما السلام أو أوجد نقوشا دالة عليه فى اللوح المحفوظ فليس من الكفر فى شئ بل هو مذهب أكثر الاشاعرة فلا ينبغى أن يتوهم كونه كفرا (من حاشية المواقف لحسن چلبى عليه الرحمة) واعلم أنّ كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم واللفظى الحادث

فحيث وصف بما هو من لوازم القديم دلّ على أنّ المراد النفسي وحيث وصف بما هو من لوازم الحادث دلّ على أنّ المراد اللفظي ثم هل هو مشترك لفظي أو معنوي وهل المعنوي متواطئ أو مشكك قال المحقق الاوجه أنه مشترك معنوي مشكك كذا في النجم الوقاد وكتب لدى قوله مشكك معللا هكذا لانّ الاطلاق في كل من المعنيين يكون حقيقة مع وحدة الوضع اذ الوضع للقدر المشترك بينهما وهو متعلق التكلم أعمّ من أن يكون ذلك المتعلق نفسيا أو لفظيا بخلاف الاشتراك اللفظي فانّ الوضع فيه متعدد والاصل في الوضع عدم التعدد والاصل في الاطلاق الحقيقة انتهى بخطه رحمه الله (موضوع العلم) ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية أي يرجع البحث فيه اليها وهو الخارج المحمول الذي يلحق الشئ لذاته أو لما يساويه على ما ذكره المتأخرون وذلك البحث امّا أن يجعل موضوع العلم بعينه موضوع المسئلة و يثبت له ما هو عرض ذاتي له كالجسم الطبيعي في قولهم كل جسم فله حيز طبيعي أو بأن يجعل نوعه موضوع المسئلة و يثبت له ما هو عرض ذاتي له كالحيوان في قولهم كل حيوان فله قوة الحس أو يثبت له بالعرضية لامر اعم بشرط أن لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم كقول الفقهاء كل مسكر حرام أو يجعل عرضه الذاتي أو نوعه موضوع المسئلة و يثبت له العرض الذاتي أو ما يلحق لامر اعم بالشرط المذكور كقولهم كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بدّ وأن يسكن بينهما فقوله ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية مجمل تفصيله ما ذكرناه اذ لا ريب في أنه يبحث في العلوم عن الاحوال المختصة بأنواع موضوع العلم بل ما من علم الا ويوجد فيه ذلك جلال الدواني على التهذيب (مقدّمة) بكسر الدال أو بفتحها بمعنى ما يذكر قبل الشروع في المقاصد لارتباطها به ونفعه فيها وهي مقدّمة الكتاب وأما مقدمة العلم فما يتوقف عليه الشروع في مسائله وهو معرفة حده وغايته وموضوعه فقدمة الكتاب هي طرف من الكلام ومقدمة العلم هي الادراكات التي يتوقف عليها ادراكات مسائل العلم فالاين هو مقدمة الكتاب وادراكات مبينها هي مقدمة العلم جلال الدواني على التهذيب (اعلم) أنّ أرباب التصانيف كثيرا ما يقدمون أمام المقصود طائفة من الكلام تنفع الطالب بادراك معانيها في ذلك المقصود ويسمونها بالمقدّمة كما يسمون طائفة من كلامهم فنا أو قسما أو بابا أو فصلا ويجعلون كتبهم مشتملة على هذه الامور اشتمال الكل على الاجزاء وهي هنا البيان رسم المنطق والحاجة اليه وموضوعه وهذه مقدّمة الكتاب وأمّا مقدمة العلم فهو ما يتوقف عليه الشروع في مسائله وهي معرفة حده وموضوعه وغايته فقدمة الكتاب هي طرف من الكتاب ومقدمة العلم الادراكات التي يتوقف عليها ادراكات مسائل العلم فالالفاظ مقدمة الكتاب وادراك معانيها هي مقدّمة العلم غانم البغدادي على التهذيب (اعلم أنّ المطالب أربعة) أحدها

مطلب ما بحسب الاسم كقولنا ما العنقاء أى ما مدلول هذا اللفظ ومفهومه ثم مطلب هل البسيطة كقولنا هل العنقاء موجودة أو معدومة ثم مطلب ما بحسب الحقيقة كقولنا ما حقيقة العنقاء ثم مطلب هل المركبة كقولنا هل العنقاء موجودة فى الهند أم فى السند الى غير ذلك فمطلب ما بحسب الاسم مقدم على هل البسيطة ومطلب هل البسيطة مقدم على ما بحسب الحقيقة وما بحسب الحقيقة مقدم على هل المركبة من حاشية المطالع (لنا مطلبان) مطلب ما ويطلب به التصور ومطلب هل ويطلب به التصديق والتصور بحسب الاسم وهو تصور شئ باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة فى الخارج وهذا التصور يجرى فى الموجودات قبل العلم بوجودها وفى المعدومات أيضا والطالب له ما الشارحة الاسم وثانيهما تصور بحسب الحقيقة أعنى تصور الشئ الذى يعلم وجوده من حيث انه موجود والطالب لهذا التصور بالحقيقة وكذا التصديق ينقسم الى التصديق بوجود الشئ لنفسه والى التصديق بثبوته لغيره والطالب للاول هل البسيطة والثانى هل المركبة ولا شبهة بان مطلب ما الشارحة مقدم على مطلب هل البسيطة فان الشئ ما لم يتصور مفهومه لم يمكن التصديق بوجوده كما أن مطلب هل البسيطة مقدم على مطلب ما الحقيقية لانه اذا لم يعلم وجود الشئ لم يمكن أن يتصور من حيث انه موجود ولا ترتيب ضروريا بين هل المركبة وما الحقيقية لكن الاولى تقديم الماهية من الحاشية القديمة على شرح التجريد (حقيقة الشئ وماهيته) جمعهما فى التعريف يدل على ترادفهما والمشهور أن الحقيقة تطلق باعتبار الوجود والماهية لا باعتباره يعنى أن الماهية عبارة عما به الشئ يكون هو هو سواء صدق على شئ فى الخارج كماهية الانسان التى هى الحيوان الناطق أو لا يصدق على شئ فى الخارج أصلا كماهية العنقاء وهو طير يطير فى القاف مثلا وأن الماهية عبارة عما به الشئ يكون هو هو ولكن لا بد من صدقه على شئ فى الخارج كماهية الانسان وغيرها ما به لشئ هو هو الضميران للشئ أو أحدهما له والآخر لما وهو مبتدأ أو خبر والمجموع خبر عن الشئ وبه متعلق بكان المقدر وجملة الشئ هو هو فى حكم اسمه وخبره وتوضيح المعنى أن كون الانسان انسانا بنفسه لا بجعل جاعل متعلق بالانسان باعتبار وجوده ومعنى سببية الشئ لنفسه استغناؤه عن السبب فالضيق العبارة لا يقال كون الانسان انسانا بسبب الناطق فيكون حقيقة له لانه لا سبب له فى الماهية كما عرفت على أن الناطق سبب لتحقق الحيوان لا لكون الانسان انسانا كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه أى بدون الضاحك والكاتب فانه من العوارض وقد يقال ان ما به الشئ هو هو يعنى كانه اشارة الى أن الحقيقة والماهية لفظان مترادفان لا فرق بينهما بحسب المفهوم ولا بحسب

الاستعمال فأشار ثانيا الى أن بينهما فرقا اعتبارياً لا حقيقياً باعتبار تحققه
في الخارج حقيقة بأن وجد ما صدق هو عليه في الخارج وباعتبار تشخصه هوية
يقال شخص بصره فهو شاخص اذا فتح عينيه ومع قطع النظر عن ذلك ماهية أى مع
قطع النظر عن كل واحد من التحقق والتشخص رمضان أفندى على شرح العقائد
للتفتازانى (والماهية) منها بسيطة وهى ما لا جزء له ومنها مركبة وهى ما له جزء وهما
موجودان ضرورة أن دعوى الضرورة فى وجود الماهية المركبة ظاهرة فان وجود
الانسان والشجر والبيت وأمثالها من المركبات ضرورى وكذلك تركبها أيضا
معلوم بالضرورة وأما وجود الماهية البسيطة فدعوى الضرورة فيه محل تأمل
وقد يستدل عليه بأن المركب لا بد وأن ينتهى فى التحليل الى البسيط لان كل كثرة
وان كانت غير متناهية من الواحد لانه مبدؤها فلو انتهى الواحد انتهت الكثرة
لانتفاء مبدئها من شرح التجريد لعلى قوشجى (الماهية) ان أخذت من حيث هو هو
من غير التفات الى أن يقارنه شئ من العوارض واللواحق أو لا بل يلتفت الى مفهومه
من حيث هو هو تسمى المطلقة والماهية بلا شرط شئ وان أخذت مع المشخصات
واللواحق تسمى مخلوطة والماهية بشرط شئ وهى موجود فى الخارج وكذا
الاول المطلق موجود فى الخارج لانه جزء من المخلوط الموجود فى الخارج وجزء
الموجود فى الخارج موجود فى الخارج وان أخذت بشرط العراء عن المشخصات
واللواحق تسمى المجردة والماهية بشرط لا شئ وذلك غير موجود فى الخارج لان
الوجود الخارجى أيضا من العوارض وقد فرض مجردا عنها بل انما يكون فى العقل
وان كان كونه فى العقل من اللواحق لان المراد تجريده عن اللواحق الخارجية
من شرح المطالع للاصفهانى (اعلم أنهم اختلفوا فى أن الماهيات الممكنة هل هى
مجعولة بجعل جاعل أم لا على أقوال ثلاثة الاول ما اختاره المصنف وهو أنها كلها
مجعولة بجعل سواء كانت مركبة أو بسيطة وذلك لان المحوج الى تأثير الفاعل
هو الامكان العارض للمركبات والبسائط فكلها محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر
الحاصل فى الخارج من جعل الجاعل اى بأثر الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده
فلذلك يقال ماهيات الممكنات مجعولة بجعل الجاعل دون وجوداتها الثانى
غير مجعولة مطلقا مركبة كانت أو بسيطة اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل
لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشئ عن نفسه محال
أقول انا لا نسلم استحالته فان المعدوم فى الخارج مسلوب عن نفسه وانما المحال
هو ايجاب المعدوم وحاصله أن عند عدم الجعل ترتفع الماهية الانسانية عن الخارج
رأسا فلا يصدق عليها حكم ايجابى بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها
عنها بحسب الخارج لا أنها تتقرر فى الخارج مع الانسانية حتى يلزم صدق قولنا

الانسانية لا انسانية والمعال هو هذا الثانى لا الاول الثالث ان المركبة مجعولة بخلاف البسيط اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان نسبة تقتضى الاثنينية فيلزم أن يكون فى البسيط أثنينية فلا يكون البسيط بسيطا هذا خلف والجواب أن الامكان نسبة بين الماهية ووجودها لا بين أجزاء الماهية حتى يقتضى الاثنينية فيها (من شرح التجريد لعلى قوشجى) فى تحقيق أن الماهية مجعولة أو غير مجعولة قال بعضهم ان الماهيات مجعولة مطلقا لانها ممكنة وبعضهم غير مجعولة مطلقا لان الجعل يقتضى شيئين ولا شيئين فى البسيط والمركب ينحل الى البسيط لوجوب تناهى أجزاء الماهية وبعضهم قال المركب مجعول لاحتياجه الى الاجزاء دون البسيط لدليل القول الثانى وأنت خبير بأنه لم تتوارد الاقوال على محل واحد وتحقيق المقام أن الجعل قسمان بسيط وهو الذى يتعدى الى مفعول واحد نحو وجعل الظلمات والنور ومركب وهو الذى يتعدى الى مفعولين وهو قسمان أحدهما أن يكون الحمل بين مفعوليه صحيحا مفيدا نحو جعل الله الانسان موجودا والثانى أن يكون غير مفيد نحو جعل الله الانسان انسانا والاولان ثابتان لجميع الماهيات بسيطة كانت أو مركبة عند المحققين وعليه يحمل قول المثبت على الاطلاق والمنفى عندهم انما هو الجعل بالمعنى الثالث وعليه يحمل قول النافى على الاطلاق وأما القول المفصل فلا يمكن فيه التأويل ولا وجه له فى ذوق المحققين وقد شرب هذا المشرب الهنى من منبع الزوراء عند باب مدينة العلم تابعه وان قال ان العلة للشئ بالحقيقة ما يكون سببا لنفس ذلك الشئ فان ما هو علة لظهوره مثلا فليس بالحقيقة علة له بل لوصف من أوصافه وهو ظهوره وكون الماهيات غير مجعولة بمعنى أن كون الانسان انسانا مثلا غير محتاج الى الفاعل لا ينافى ماذكرناه اذ نعنى به انها بذواتها أثر للفاعل وبعد ذلك لا يحتاج الى تأثير آخر فى كونها هى ونفى الاحتياج اللاحق لا ينافى الاحتياج السابق انتهى وانما كانت مجعولة لانه يستحيل كونها ليست بافاضة مفيض فى العلم واختراعه والا لزم أن تكون حادثة بالحدوث الذاتى هذا خلف ثم ليس اختراعها فى العلم الازلى كاختراع الصور الذهنية التى لنا اذا أردنا أظهار أمر لم يكن ليلزم تأخرها عن الحق تأخرا دهريا بل علمه تعالى ذاته بذاته يستلزمها من غير تأخرها عنه تعالى والحاصل انها أزلية الثبوت فى العلم والا لزم الجهل ومتأخرة عنه تعالى تأخرا ذاتيا لامكانها الذاتى لا زمانيا ودهريا كذا ذكره شيخنا الفاضل الشيخ ابراهيم الحلبى المصرى فى رسالته التى عملها فى القضاء والقدر والحدوث والقدم والجبر والاختيار فى سنة سبع وخمسين ومائة وألف فى القسطنطينية المحروسة (قال السيد الشريف فى تعريفاته) الاعيان الثابتة هى

حقائق الممكنات فى علم الحق تعالى وهو صور حقائق الاسماء الالهية فى الحضرة العلمية لا تأخر لها عن الحق الا بالذات لا بالزمان فهى أزلية أبدية والمعنى بالاضافة التأخر بحسب الذات لا غير وقال فيها أيضا الفيض الاقدس هو عبارة عن التجلى الحبى الذاتى الموجب لوجود الاشياء واستعداداتها فى الحضرة العلمية ثم العينية كما قال كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف الحديث الفيض المقدس عبارة عن التجليات الاسمائية الموجبة لظهور ما تقتضيه استعدادات تلك الاعيان فى الخارج فالفيض المقدس مترتب على الفيض الاقدس فبالاول تحصيل الاعيان الثابتة واستعداداتها الاصلية فى العلم وبالثانى تحصيل تلك الاعيان فى الخارج مع لوازمها وتوابعها انتهى كلامه قدس سره (القضاء والقدر) القضاء بالمد أو بالقصر وله معان كثيرة فى اللغة منها الاداء والفراغ والفصل والامضاء والابرام والخلق والانهاء والموت والاماتة واحكام العمل والانفاذ والايجاب واتمام الوطر وبلوغه وغير ذلك وعند أهل الشرع قطع الخصومة أو قول ملزم صدر عن ولاية عامة وقيل هو موضوع للقدر المشترك بينهما وهو انقطاع الشئ واتمامه وأما القدر بفتح الدال وتسكن فهو تبيين كمية الشئ والتقدير والحكم وأما معناهما اصطلاحا ففيه أقوال القول الاول للاشعرى وجمهور أهل السنة وهو أن القضاء ارادته تعالى الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال والقدر ايجاده اياها على قدر مخصوص فى ذواتها وصفاتها وأفعالها وأحوالها وأزمنتها وأسبابها العادية القول الثانى للصوفية وهو أن القضاء عبارة عن الفيض الاقدس الذى به حصلت الاعيان الثابتة واستعداداتها الاصلية فى العلم الازلى والقدر عبارة عن الفيض المقدس الذى به حصلت تلك الاعيان فى الخارج بلوازمها ولواحقها وبيانه اجمالا ان الذات العلية من حيث هى هى ليست متعلقة بشئ من الاشياء لاستغنائها التام وفوق التمام وأتم أسمائها النسبية فما كان منها بذاته طالبا للبطون فهو أيضا لا تعلق له بشئ من الاشياء ولا يتعلق به أيضا ادراك مدرك ولا علم عالم سوى العلوم الازلية وهى الاسماء التى استأثرت الذات بعلمها وأما الظاهر منها فمنه ما لا يتعلق بشئ من الاشياء أيضا كالحى ومنها ما يتعلق بشئ من الاشياء كالعالم المتعلق بالمعلوم والقادر بالمقدور ثم ان لهذه الاسماء الالهية صورا فى العلم الازلى لانه عالم بذاته لذاته وأسمائه وصفاته وتلك الصور من حيث انها عين الذات المتجلية بتعين خاص ونسبة معينة تسمى عندهم بالاعيان الثابتة كلية كانت وتسمى ماهيات وحقائق أو جزئية وتسمى هويات ثم ان للاعيان الثابتة اعتبارين أحدهما اعتبار أنها صور الاسماء والآخر اعتبار أنها حقائق الاعيان الخارجية فهى بالاعتبار الاول كالابدان للارواح وبالاعتبار الثانى كالارواح للابدان وللاسماء أيضا

اعتبارات

اعتبارات أحدهما اعتبار كثرتها والثاني وحدة الذات المسماة بها فباعتبار كثرتها محتاجة الى الفيض من الحضرة الالهية الجامعة لها وقابلة له و باعتبار وحدة الذات الموصوفة بالصفات مفيضة على صورها وهي الاعيان الثابتة وكذلك الاعيان الثابتة مستفيضة من الاسماء ومفيضة على الاعيان الخارجية القول الثالث ما اختاره المحقق صدر الدين الشيرازي في رسالته التي سماها اثبات الباري وهو أن القضاء اقتضاؤه تعالى في الازل لما سيكون من الاشياء على وجوه معينة مخصوصة منطبقة على ما هي عليه في الوجود والقدر حصول الاشياء في الكون على وفق ما في القضاء القول الرابع ما ذكره الامام الرازي في شرح النمط السابع من الاشارات ونصها الواجب يجب أن يكون عالما بكل شئ لان كل شئ لازم عنه بوسط أو غير وسط يتأدى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تأديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون انتهى فقال الامام القضاء هو المعلول الاول لان القضاء هو الامر الواحد الذي يترتب عليه سائر التفاصيل والمعلول الاول كذلك وأما القدر فهو سائر المعلولات الصادرة طولا وعرضا لانها بالنسبة الى المعلول الاول تجري مجرى تفصيل الجملة القول الخامس للمحقق الطوسي ذكره في هذا الموضع من شرح الاشارات فقال لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ المادة غير متأتية لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا التكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما قبلها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطف حكمته زمانا مستمر التجدد وغير مستقر الاتصال تخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل من قوله عز من قائل وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين القول السادس لجمهور الحكماء وهو أن قضاءه تعالى علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ فيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها وقدرته خروجها الى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء القول السابع لبعض الحكماء وهو أن قضاءه تعالى علمه الاجمالي وقدره على التفصيل

القول الثامن ما ذكره أبو البقاء في الكليات وهو أن القضاء ثبوت صور جميع الاشياء في العلم الاعلى على الوجه الكلي وهو الذي تسميه الحكماء بالعقل الاول والقدر حصول صور جميع الموجودات في اللوح المحفوظ على الوجه التفصيلي وهو الذي تسميه الحكماء بالنفس الكلية القول التاسع ما اختاره صاحب القبسات وهو كلام طويل جدا فمن أراد الاطلاع عليه فليرجع الى كتابه المذكور أو الى الرسالة المنقولة عنه احدى الاقوال وهي الرسالة التي ألفها شيخنا الفاضل الشيخ ابراهيم الحلبي المصري في الحدوث والقدم والقضاء والقدر وأفعال العباد وما يتعلق بالتكليف سنة سبع وخمسين ومائة وألف واعلم أن كل شيء مما في العالم العنصري أي من البسائط التي هي العناصر الاربعة والمركبات التي هي المعادن والنبات والحيوان وأشخاص كل نوع منها في صغرها وكبرها مصور في الفلك أي منقوش في كل فلك على نحو ما وجد ههنا أي في عالم الحس بجميع هيئاته أي الجسمانية والنفسانية من دقيق وجليل وكل انسان وكذلك كل حيوان وغيره منقوش في جميع أحواله وحركاته وسكناته وما وجد وما سيوجد وفي أكثر النسخ وما سيجد وبالجملة جميع ما يصدر عن كل شخص اذ الافلاك أبدعت منقوشة بجميع الكائنات لا تغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصتها وضبطتها على ما قال تعالى وكل شيء فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير مستطر وتلك النقوش موجودة في سطوحها المحدبة والمقعرة على التناسب والترتيب الموجود ههنا وليست على ما يحس بالبصر لشفيف الافلاك بل على ما يليق بحال الافلاك فما أمكن نقشه فهو منقوش كصورة الانسان والفيل والبعوضة وغيرها من الانواع وكذا شكله وتخطيطه ومقداره وما لا يمكن نقشه كالروائح والطعوم والالوان وأمثالها من الحركات والسكنات فهي منقوشة على وجه آخر كالكتابة حول كل شخص مصور على ما هو عليه من الصغر والكبر والنشور والنمو والتوالد والتناسل وغيره من أول نشوه الى آخر أمره وبهذا يرى الشيء الواحد في النوم على هيئات مختلفة وأحوال شتى من أول أمره الى آخر عهده بحسب الاوقات على الترتيب الزماني كما هو عليه (من شرح حكمة الاشراق للعلامة الشيرازي ببغداد كرمتام كن قريبا الى الاواخر حرره الفقير محمد الراغب الوزير) قضا حكم اجماليست باحوال موجودات مثل حكم من بموت هو انسان وقدر تفصيل اين حكمست بتعيين اسباب وازمنه بحسب قابليات مثل حكم بموت زيد در فلان روز بفلان مرض وقضا تابع علم ازليست بموجودات واين علم تابع علمست باعيان ثابته وقدر تابع علمست باحوال اعيان ثابته واين علم تابع اعيان ثابته است داود قيصري در شرح فصوص ميكويد * الاعيان ليست مجعولة بجعل الجاعل ليتوجه الايراد بأن يقال لم جعل عين المهدي مقتضية للاهتداء وعين الضال مقتضية للضلال كما لا يتوجه أن يقال لم جعل عين الكلب كلبا نجس العين وعين

الانسان انسانا ظاهرا بل الاعيان صور الاسماء الالهية ومظاهرها في العلم بل عين الاسماء والصفات القائمة بالذات القديمة بل عين الذات من حيث الحقيقة فهي الثابتة أزلا وأبدا لا يتعلق الجعل والايجاد بها كما لا يتطرق العدم والفناء اليها وصباغ كرباس را كرباس نميسازد ورنك را رنك نميسازد بلكه كرباس را رنكين ميسازد وخداى تعالى هم ذات را ذات نميسازد ووجود را وجود نميسازد بلكه ذات را موجود ميسازد شيخ ابو علي وقتى كه آلو ميخورد ومعنى الماهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل پرسيدند در جواب فرمود كه جاعل الو را الو نميسازد بلكه الو را موجود ميسازد ونبى خادم قضا ست چنانچه طبيب خادم طبيعت ست اگر موافق قضا نباشد چكونه راه نمايد ليس لك من الامر شيء انك لا تهدي من احببت وتطبيق قضا يا نبوت آنست كه امر ونهى هم از قضا ست وثواب وعقاب خاصيت فعل ونيت ما ست فعل ونيت نيك مقتضى بهشت است وفعل ونيت بد مقتضى دوزخ چنانچه سقمونيا مسهل وزهر قاتل ست از (شرح ديوان على كرم الله وجهه للقاضي ميرحسين) مراتب الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلاث أدناها الموجود بالغير الذى يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما فاذا نظرت الى ذاته مع قطع النظر عن موجده أمكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه فلا شبهة في أنه يمكن أيضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور وأوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره أي الذى تقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له وجود يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور محال والتصور ممكن وهذا حال واجب الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين وأعلاها الموجود بالذات بوجود عينه أي الذى وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال وهذا حال واجب الوجود على مذهب الحكماء وان أردت مزيد توضيح لما صورناه فاستوضح المثال عما نورده في هذا المثال وهو أن مراتب المضيء في كونه مضيئا ثلاث أيضا الاولى المضيء بالغير أي الذى استفاد الضوء من غيره كوجه الارض الذى استضاء بمقابلة الشمس فههنا مضيء وضوء يغايره وشيء ثالث أفاد الضوء الثانية المضيء بالذات بضوء هو غيره أي الذى يقتضي ذاته الضوء اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاؤه الضوء فهذا المضيء له ذات وضوء يغاير ذاته الثالثة المضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد

على ذاته فهذا أجلى وأقوى ما يتصور في كون الشيء مضيئا فان قيل كيف يوصف الضوء بأنه مضيء مع أن المضيء كما يتبادر اليه الاوهام العامية ما قام به الضوء لا ما ذلك الضوء هو الذى يتعارفه العامة وقد وضع له لفظ المضيء في اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا ذلك الضوء مضيء بذاته لم نرد به أنه قائم به ضوء آخر وصار مضيئا بذلك الضوء بل أردنا به أن ما كان حاصلا لكل واحد من المضيء بغيره والمضيء بذاته بضوء هو غيره أعني الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء لنفسه بحسب ذاته لا بأمر زائد على ذاته بل الظهور في الضوء أقوى وأكمل فانه ظاهر بذاته ظهورا لا خفاء فيه أصلا ومظهر لغيره على حسب قابليته (شرح هداية الحكمة للقاضي ميرحسين الميبدي) للوضع عند أهل العربية معنيان أحدهما جعل الشيء بازاء شيء ليدل عليه بنفسه وهو المعنى الاخص المتبادر منه عند الاطلاق المعتبر في اصطلاحاتهم من الدلالات الثلاث والترادف والاشتراك وغيرها الفارق بين الحقائق والمجازات وثانيهما جعل الشيء بازاء المعنى ليدل عليه ولو بمعونة القرينة وهو المعنى الاعم الشامل للحقيقة والمجاز وينقسم كل من المعنيين الى وضع العين للعين كما في المفردات والى وضع الاجزاء للاجزاء كما في المركبات وأيضا ينقسم الى الوضع الشخصي وهو وضع الشيء الملحوظ بخصوصه للمعنى النوعي كوضع الانسان للحيوان الناطق ووضع الحروف لمعانيها والى الوضع النوعي وهو وضع الشيء الملحوظ مع أشياء أخر بوجه عام كوضع المشتقات والمركبات والمجازات وأيضا ينقسم الى الوضع الخاص للموضوع له الخاص كوضع الاعلام الشخصية والى الوضع العام للموضوع له العام كوضع أسماء الاجناس والى الوضع العام للموضوع له الخاص كوضع الحروف والضمائر وأسماء الاشارات والموصولات والمشتقات والمركبات والمجازات (من حاشية مير أبي الفتح على شرح التهذيب للدواني) معنى الملاحظة في المشتق أن يلاحظ اسم الفاعل الثلاثي المجرد والمزيد فيه والرباعي المجرد والمزيد فيه بوجه عام أي من غير تعيين لفظ ويوضع بازائه ذات متصفة بمبدا الاشتقاق وهو المصدر وكذا حكم سائر المشتقات ومعنى الملاحظة في المركب أن يلاحظ لفظ المركب التام ولفظ المركب الناقص بوجه عام أي من غير تعيين وضع ويوضع بازاء معنى مركب ومعنى الملاحظة في المجازات أن يلاحظ لفظ المجاز المفرد ولفظ المجاز المركب بوجه عام أي من غير تعيين لفظ المجاز ويوضع بازاء معنى مناسب للمعنى الموضوع له منه انتهى (أبجد) عبارة عن ثمان كلمات مشهورة مفتتحة بهذه الكلمة جمع فيها جميع حروف الهجاء على اللغة العربية بلا تكرير وقد جرت العادة بتعليمها المبتدئين بعد ما علموهم حروف الهجاء مفرداتها ومركباتها الثنائية على نظم وترتيب مألوف للطباع منشط لهم على أخذه وضبطه والسر في ذلك على الظاهر

هو الاشعار للمبتدي بعد تعلمه المفردات والثنائيات المنظمة أن في الكلام تركيبات ثلاثية ورباعية أيضاغير منظمة على نظام مألوف ليستأنس بوقوع المخالفات أيضا فيتيسر له الشروع في تعلم مطلق الكلام وفيه سر آخر هو ايناسهم بألفاظ مستعملة في معنى من المعاني بعد توحشهم من تركيبات مهملة هجائية يؤيده ماذكر والهامن المعاني هو أن أبجد بمعنى أخذ وهوز بمعنى ركب وحطي بمعنى وقف وكلمن بمعنى صار متكلما وسعفص بمعنى أسرع في التعلم وقرشت بمعنى أخذه بالقلب وثخذ بمعنى حفظ وضظغ بمعنى أتم فتكون كلها على صيغة الماضي من الثلاثي أو الرباعي بمعنى المجموع على ترتيبها يصير بالفارسية يادگرفت ديد ربيوست واقف شد سخن گوي شد زود بياموخت در دل گرفت نگاه داشت تمام كرد *

وعلى هذا لايخفى امكان اعتبار فائدة أخرى أيضا فيها هي تأليفهم بالمعاني المربوطة بعضها ببعض بنوع خاص من الارتباط ليستنبط منها الذكي المتعلم اذا عرفها أن الاهم له اللائق بشأنه في حال التعلم ما يفهم منها من الاخذ والتركيب والوقوف على المقصود وتكرار التكلم والاسراع في التعلم والاقبال اليه بالقلب والحفظ فيه والقيام بحقه من الاتمام والدليل على قدم وضعها ماذكره صاحب القاموس بقوله وأبجد الى قرشت وكلمن رئيسهم ملوك مدين وضعوا الكتابة العربية على عدد حروف أسمائهم هلكوا يوم الظلة فقالت ابنة كلمن

كلمن هدم ركني * هلكه وسط المحلة * سيد القوم أتاه الـحتف نارا وسط ظله

جعلت نارا عليهم * دارهم كالمضمحله

ثم وجدوا بعدهم ثخذ ضظغ فسموها الروادف انتهى ولايخفى غرابته من وجوه شتى ظاهرة على المتأمل ويوم الظلة هو يوم احتراق أصحاب الايكة بنار أمطرت عليهم من سحابة بدعوة شعيب عليه السلام على مابقي ما اقترحوه بقولهم فأسقط علينا كسفا من السماء ويدل أيضا على قدمها مع اشتمالها على بعض الاسرار والاشارات ما روى عن محمد بن علي الباقر قال لما ولد عيسى ابن مريم عليه السلام كان وهو ابن يوم كأنه ابن شهرين فلما كان ابن سبعة أشهر أخذت والدته بيده وجاءت به الى الكتاب وأقعدته بين يدي المؤدب فقال المؤدب لعيسى عليه السلام قل أبجد فرفع عيسى عليه السلام رأسه فقال هل تدري ما أبجد فعلاه بالدرة ليضربه فقال يا مؤدب لاتضربني ان كنت تدري والافاسألني حتى أفسر لك قال فسره لي فقال عيسى عليه السلام الالف آلاء الله والباء بهجة الله والجيم جمال الله والدال دين الله هوز الهاء هول جهنم والواو ويل لاهل النار والزاي زفير جهنم حطي حطت الخطايا عن المستغفرين كلمن كلمات الله لامبدل لكلماته سعفص صاع بصاع والجزاء بالجزاء قرشت قرشهم فحشرهم فقال المؤدب خذي أيتها المرأة

يداينك فتقدم ولا سابقة له فى المؤدب ومما يدل أيضاً على أن أبجد مما وضع فى قديم الزمان سواء فرض أنه من الله تعالى أو من الخلق أن ما فرّعوا عليه من قديم الأيام من الحساب المشهور بالجمل بضم الجيم وفتح الميم المشددة والمخففة ومن لطائف الاتفاقات المساعدة لهذا المطلوب أن جميع حروف الهجاء المجموعة فيه ثمانية وعشرون حرفاً فجعلوا سبعة وعشرين منها الأصول مراتب الأعداد من الآحاد والعشرات والمآت وواحداً للألف فلم يحتاجوا معها الى ضم شئ آخر اليها أصلاً فضلاً عن تكرارها كما احتيج فى أرقام حساب أهل الهند الى ضم علامة صفر فى عشراتهم وصفرين فى مآتهم وثلاثة فى آحاد الألوف وهكذا فيحصل المقصود فى جميع المراتب من نفس هذه الحروف بالافراد والتركيب والتقديم والتأخير كما هو المقرر المشهود فى حساب أهل النجوم فى بلادنا والدليل على أن اعتبار هذا الحساب من قديم الأيام ما نقله المفسرون عن بعض الأكابر فى تفسير المقطعات القرآنية أن كل حرف منها يدل على مدة قوم وآجال آخرين حتى نقلوا عن اليهود أنهم بعد سماع مفتتح سورة البقرة توهموا أنه اشارة الى أن مدة بقاء شريعة محمد صلى الله عليه وسلم احدى وسبعون سنة عدد مجموع الألف واللام والميم فلما قرأ عليهم سائر الفواتح ارتفعت الشبهة عنهم وأيضاً يدل عليه ما روى أن أبا القاسم بن روح الله قدس سره قال فى جواب رجل سأله عن معنى قول العباس رضى الله عنه للنبى صلى الله عليه وسلم ان عمك أبا طالب قد أسلم بحساب الجمل وعقد بيده ثلاثاً وستين عنى بذلك اله أحد جواد وتفسير ذلك أن الألف واحد واللام ثلاثون والهاء خمسة والألف واحد والحاء ثمانية والدال أربعة والجيم ثلاثة والواو ستة والألف واحد والدال أربعة فذلك ثلاثة وستون انتهى فحاصل هذا المعنى ومؤدى هذا التفسير على الظاهر أن قوله وعقد بيده الخ عطف تفسيرى لقوله قد أسلم بحساب الجمل والمراد منهما أن أبا طالب أخبر عن اسلامه باشارة حسابية يفهم أهل الخبرة منها أنه أقر بامهات أسمائه وصفاته التى يمكن أن يرجع اليها البواقى فظهر مما تلوناه عليك أن حساب الجمل معمول عليه من قديم الأيام وقد تصرف المتأخرون فيه تصرفات لطيفة منها التعبير عن الحروف بايراد لفظ يدل بنفسه أو باعتبار معناه اللغوى أو الاصطلاحى بنوع من أنواع الدلالات على عددها باعتبار هذا الحساب كما جرت العادة فى المعميات أن يعبر مثلاً عن اللام بالشهر باعتبار موافقة عددها بهذا الحساب لأيامه وعن غين ضغط بالعندليب باعتبار أن اسمه بالفارسية هزار وبالعكس ومن هذا القبيل ما قيل غفلة عن حدوث أمثال هذه الاصطلاحات فى معنى طه أنه يجوز أن يكون المراد به يا بدر خطاباً للنبى صلى الله عليه وسلم باعتبار أن عدد مجموع الطاء والهاء أربعة عشر وفى عددها يصير الهلال بدراً من الشهر ومنها ضبط التواريخ على وجه يمكن فيه رعاية

أمور متناسبة تلذ وتنشط منها الاسماع والقلوب ويسهل بها الضبط والحفظ كما هو المعمول فى هذه الازمان ومنها تخصيص الحساب المشهور باسم الزبر واستخراج نوع آخر منه يسمى بالبينات وتوضيحه ان لكل من الالف والباء والجيم مثلا اذا اعتبرت أسماؤها اعتبارين الاول اعتبار أول الاسماء المطابق للمسميات فيكون بهذا الاعتبار عدد الالف واحدا والباء اثنين والجيم ثلاثة وهكذا الثانى اعتبار بقية الاسماء فيكون بهذا الاعتبار عدد الالف مائة وعشرة عدد مجموع مسمى اللام والفاء وعدد الباء واحد عدد مسمى الالف وعدد الجيم خمسين مجموع مسمى الياء والميم فيقال للحساب الاول حساب الزبر وللحساب الثانى حساب البينات ووجه التسمية فى الاول ظاهر وفى الثانى يمكن أن تكون مناسبة تقابلهما فى لفظ القرآن فبعض الحروف يكون زبرا أكثر من بيناته فى الحساب ككل من حروف قرشت وبعضها بالعكس ككل من حروف كلمن وبعضها متساوى الزبر والبينات كما اتفق فى خصوص سين سعفص ويتفرع على هذين الاعتبارين لطائف كثيرة يتفطن بها الاذكياء من جملتها اتفاق مطابقة عدد بينات لفظ محمد لعدد زبر لفظ اسلام وعدد بينات لفظ على لعدد زبر لفظ ايمان نظمه الفاضل جلال الدين الدوانى فى سلك رباعياته المشروحة بقوله (رباعى) خورشيد كمالست نبى ماه ولى * اسلام محمدست وايمان على * كربينتى بر ين سخن ميطلبى * بنكر كه زبينات أسماست جلى * فهذه كلها اعتبارات اصطلاحية معظم فوائدها انما هو ما ذكرنا ملكن قوما من المتصوفة بناء على ما تخيلوا من أن مراتب الاعداد منطبقة على مراتب العوالم وانها مرآة لحقائق الاشياء حتى لو وفق أحد للاطلاع على جميع خواصها وأحوالها انكشف له أحوال الموجودات حتى الحوادث الماضية والآتية كانهم اعتقدوا أن لامثال ما نقل عن بعض المغاربة من هذا الباب مثل استنباطه من قوله تعالى اذا زلزلت الارض زلزالها وقوع زلزلة عظيمة فى سنة اثنتين وسبعمائة وكان الامر كذلك أصلا فى نفس الامر فصرفوا أعمارهم فى تلك الخيالات فاجروا أنواع الحساب المذكور فى أسماء الله تعالى بل فى سائر الاسماء والالفاظ وادعوا أن ذلك باب عظيم الفوائد فى الاستنباطات وتحصيل المطالب فاخترعوا طرقا فى وضع تلك الاسماء فى الالواح بهذا الحساب ووضعوا قواعد غريبة من التكسير الصغير والكبير والمكسر وتقسيم الحروف على حسب الطبائع الى النارى والهوائى والمائى والارضى واسقاط بعض منها فى الحساب واثبات آخر منها وغير ذلك مما لا طائل تحته ثم ادعوا لمن يميل طبعه الى استماع أمثال تلك الامور طمعا فى الاحتيال الى كسب المراتب ان لامثال الالواح المقسومة بالمربعات الموضوعة فيها هذه الاسماء على هذه الاصول الموضوعة آثارا غريبة وأحكاما عجيبة يترتب بعضها على أصل وضعها فيها وبعضها على وقتها فى أمكنة مخصوصة وبعضها على تعويذها

بربطها أو تعليقها على عضو معين مرعية في جميعها الساعات الموافقة لخصوص المطالب باعتبار أوضاع البروج والكواكب وأثبتوا أيضا بتكرار كل من هذه الاسماء بعنوان الذكر والورد والمداومة على عدده المخصوص به المستنبط من تلك الاصول خصوصا مع رعاية أمور أخر منها موافقته في الحساب لاسم الذاكر والمذكور فوائد عظيمة وخصائص جليلة وطائفة أخرى من المحتالين أضافوا الى تلك الدعاوى أباطيل أخرى يكاد لا يخفى بطلانها على جهال العوام أيضا منها ادعاؤهم معرفة الغالب والمغلوب من شخصين متعارضين بحساب أسمائهما وطرح عدد مخصوص من كل منهما مرة أو مرات حتى يبقى عدد أقل منه ثم النظر في جداول اخترعت لذلك والحكم بان أيا منهما هو الغالب وغفلوا أو تغافلوا عن ان هذا الحكم بهذا الحساب مستلزم لدوام غالبية أحد المسميين على الآخر في جميع الاشخاص والاحوال والازمان مع أنه باطل بالتجربة بالضرورة وأعجب من جميع ما ذكرنا جراءة بعض من هذه الطوائف بنسبة بعض من هذه الدعاوى تأييدا لصحته وترويجا له وجلبا للقلوب قوم الى بعض الائمة من أهل البيت مع أنه ليس في كتب خواص شيعتهم ومشايخ طريقتهم الذين شأنهم تتبع أخبارهم واقتفاء آثارهم شيء من ذلك نسأل الله التوفيق والهداية ونعوذ به من خذلان الغواية (الى هنا من لسان الخواص) رضي الدين القزويني ملخصا باسقاط بعض الزوائد (حساب الغالب والمغلوب)

ومن الناس طوائف يضعون قوانين لاستخراج الغيب ليست من الطور الاول الذي هو من مدارك النفس الروحانية ولا من الحدس المبني على تأثيرات النجوم كما زعمه بطليموس ولا من الظن والتخمين الذي يعول عليه العرافون وانما هي مغالط يجعلونها كالمصايد لاهل العقول المستضعفة ولست أذكر من ذلك الا ما ذكره المصنفون وولع به الخواص فمن تلك القوانين الحساب الذي يسمونه حساب النيم وهو مذكور في آخر كتاب السياسة المنسوب لارسطو يعرف به الغالب من المغلوب في المتحاربين من الملوك وهو أن تحسب الحروف التي في اسم أحدهما بحساب الجمل المصطلح عليه في حروف أبجد من الواحد الى الالف آحادا وعشرات ومئين والوفا فاذا حسبت الاسم وتحصل لك منه عدد فاحسب الاسم الآخر كذلك ثم اطرح من كل واحد منهما تسعة تسعة واحفظ بقية هذا وبقية هذا ثم انظر بين العددين الباقيين من حساب الاسمين فان كانا مختلفين في الكمية وكانا معا زوجين أو فردين فصاحب الاقل منهما هو الغالب وان كان أحدهما زوجا والآخر فردا فصاحب الاكثر هو الغالب وان كانا متساويين وهما معا زوجان فالمطلوب هو الغالب وان كانا معا فردين فالطالب هو الغالب ونقل هنالك بيتين اشتهرا بين الناس وهما

أرى الزوج والافراد يسمو أقلها • وأكثرها عند التخالف غالب

ويغلب مطلوب اذا الزوج يستوى * وعند استواء الفرد يغلب طالب

ثم وضعوا المعرفة ما يبقى من الحروف بعد طرحها بتسعة قانونا معروفا عندهم مبتدأ من أول حروف أبجد الى آخرها وصارت تسع كلمات نهاية عدد الآحاد وهي أيقغ * بكر * جلش * دمت * هنث * وسخ * زعذ * حفظ * طضغ * مرتبة على توالى الاعداد ولكل كلمة منها عددها الذى هي في مرتبته فالواحد لكلمة أيقغ والاثنان لكلمة بكر والثلاثة لكلمة جلش وكذلك الى التسعة التى هي طضغ فتكون لها التسعة فاذا أرادوا طرح الاسم بتسعة نظروا الى كل حرف منه فى أى كلمة هى من هذه الكلمات وأخذوا عددها مكانه ثم يجمعون الاعداد التى يأخذونها بدلا من حروف الاسم فان كانت زائدة على التسعة أخذوا ما فضل عنها والا أخذوها ثم يفعلون كذلك بالاسم الآخر وينظرون بين الخارجين كما قدمناه وهذا غير مستند الى برهان ولا تحقيق والكتاب الذى وجد فيه حساب النيم غير معزو الى ارسطو عند المحققين لما فيه من الآراء البعيدة عن التحقيق والبرهان يشهد بذلك فتصفحه ان كنت من أهل الرسوخ انتهى ملخصا من مقدمة تاريخ العبر لابن خلدون (وقفت بالمشرق على ملحمة منسوبة لابن العربى الحاتمى رضى الله عنه فى كلام طويل شبه الالغاز لا يعلم تأويله الا الله تخلله أوفاق عددية ورموز ملغوزة وأشكال حيوانات تامة ورؤس منقطعة وتماثيل من حيوانين غريبين وفى آخرها قصيدة على روى اللام والغالب انها كلها غير صحيحة لانها لم تبن على أصل علمى من نجامة وغيرها من المقدمة المذكورة (أصل كتاب الجفر) وقد يستندون فى حدثان الدول على الخصوص الى كتاب الجفر ويزعمون أن فيه علم ذلك كله من طريق الآثار أو النجوم لا يزيدون على ذلك ولا يعرفون أصل ذلك ولا مستنده واعلم أن كتاب الجفر كان أصله أن هرون بن سعيد العجلى وهو رأس الزيدية كان له كتاب يرويه عن جعفر الصادق وفيه علم ما سيقع لاهل البيت على العموم ولبعض الاشخاص منهم على الخصوص وقع ذلك لجعفر الصادق ونظرائه من رجالاتهم على طريق الكرامة والكشف الذى يقع لمثلهم من الاولياء وكان مكتوبا عند جعفر فى جلد ثور صغير فرواه عنه هرون العجلى وكتبه وسماه باسم الجلد الذى كتب منه لان الجفر فى اللغة هو الثور الصغير وصار هذا الاسم علما لهذا الكتاب عندهم وكان فيه من تفسير القرآن وما فى باطنه من المعانى غرائب مروية عن جعفر الصادق وهذا الكتاب لم تتصل روايته ولا عرف عينه وانما تطاير منه شواذ من الكلمات لا يصحبها دليل ولو صح السند الى جعفر الصادق لكان فيه نعم المستند من نفسه أو من رجال قومه فهم أهل الكرامات وقد صح عنه أنه كان يحذر بعض قرابته بوقائع تكون لهم فتصح كما يقول وقد حذر يحيى ابن عمه زيد من مصرعه وعصاه فخرج وقتل بالجوزجان كما هو معروف (من المقدمة

المذكورة في فصل علم (الرمل وعدم صحته) ومن هؤلاء يعني من الذين يعمدون مدارك الغيب لهم استنبطوا الاستخراج الغيب وتعرف الكائنات صناعة سموها خط الرمل وحصول هذه الصناعة انهم صيروا من النقط أشكالا ذات أربع مراتب تختلف باختلاف مراتبها في الزوجية والفردية واستوائهما فيهما فكانت ستة عشر شكلا ميزوها كلها بأسمائها ونوعوها الى سعود ونحوس شأن الكواكب وجعلوا لها ستة عشر بيتا كأنها البروج الاثنا عشر التي للفلك والاوتاد الاربعة وجعلوا لكل شكل بيتا وحظوظا ودلالة على صنف من عالم العناصر يختص به واستنبطوا من ذلك فنا حاذوا به فن النجامة ونوع قضائه الا أن أحكام النجامة مستندة الى أوضاع طبيعية وآثار ملكية وهذه انما مستندها أوضاع تحكمية وأهواء اتفاقية ولا دليل يقوم على شيء منها وانتحل هذه الصناعة كثير من المطالبين للمعاش في المدن وصنفوا فيها التصانيف المحصلة لقواعدها وأصولها كالزناتي منهم وغيره وهم يزعمون أن أصل ذلك من النبوات القديمة في العالم وربما نسبوها الى دانيال أو ادريس عليهما السلام ويحتجون لذلك بقوله صلى الله عليه وسلم كان نبي يخط فمن وافق خطه فذاك وليس في الحديث دليل على مشروعية خط الرمل كما يزعمونه لان معنى الحديث كان نبي يخط فيأتيه الوحي عند ذلك الخط ولا استحالة أن يكون ذلك عادة لبعض الانبياء عليهم السلام لانهم متفاوتون في ادراك الوحي ومعنى فمن وافق خطه أي ذلك النبي فهو ذاك أي فهو صحيح من بين الخط بما عضده من الوحي لذلك النبي الذي كان عادته أن يأتيه الوحي عند الخط وأما ان أخذ ذلك من الخط مجردا من غير موافقة وحي فلا صحة فيه وهذا معنى الحديث والله أعلم من مقدمة ابن خلدون المذكورة (النسب الاربع الواقعة بين الكليين) اعلم أنه لابد وأن يتحقق بين كل كليين احدى النسب الاربع التباين الكلي والتساوي والعموم المطلق والعموم من وجه لانه اما أن لا يصدق شيء منهما على شيء من افراد الآخر أو يصدق فعلى الاول فهما متباينان كالانسان والحجر وعلى الثاني فاما أن لا يكون بينهما صدق كلي من جانب أصلا أو يكون فعلى الاول فهما أعم وأخص من وجه كالحيوان والابيض وعلى الثاني فاما أن يكون الصدق الكلي من الجانبين أو من جانب واحد فعلى الاول فهما متساويان كالانسان والناطق وعلى الثاني فاعم وأخص مطلقا كالحيوان والانسان فمرجع التساوي الى موجبتين كليتين نحو كل انسان ناطق وكل ناطق انسان ومرجع التباين الى سالبتين كليتين نحو لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الحجر بانسان ومرجع العموم والخصوص مطلقا الى موجبة كلية موضوعها الاخص ومحمولها الاعم وسالبة جزئية موضوعها الاعم ومحمولها الاخص نحو كل انسان حيوان وبعض الحيوان ليس بانسان ومرجع العموم من وجه الى موجبة جزئية

وسالبتين

وسالبتين جزئيتين نحو بعض الحيوان أبيض وبعض الحيوان ليس بأبيض وبعض الابيض ليس بحيوان عبد الله يزدوي قال المحقق التفتازاني في شرح المقاصد في البحث السادس من أبحاث الوجود والعدم عند تحقيق معنى الحمل ولا يشترط في صحة الحكم المطابقة لما في الاعيان اذ قد لا يوجد فيها الطرفان ولا تكفي المطابقة لما في الاذهان اذ قد يرتسم فيها الكواذب بل المعتبر المطابقة لما في نفس الامر وهو المراد بالواقع والخارج أى خارج ذلنا المدرك والخبر وهذا ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه أو ليس كذا أي في حد ذاته و بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على أن المراد بالامر الشأن والشيء وبالنفس الذات فان قيل كيف يتصور هذا فيما لا ذات له ولا شيئية في الاعيان كالمعدومات سيما الممتنعات الجواب اجمالا أنا نعلم قطعا أن قولنا اجتماع الضدين مستحيل مطابق لما في نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم نعلم كيفية تلك المطابقة ولم نتمكن من تحصيل العبارة فيها وتفصيلا أن المطابقة اضافة يكفيها تحقق المضافين بحسب العقل ولا خفاء في أن العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات او المعدومات يجد بينهما بحسب كل زمان نسبة ايجابية أو سلبية تقتضيها الضرورة أو البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة أو البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك والمخبر هي المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج أيضا عند من يجعله أعم مما في الاعيان على ما بينا فصحة هذه النسبة تكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة أو الملفوظة من زيد أو عمرو أو غيرهما بين ذينك المعنيين تكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة على وفقها في الايجاب والسلب ولما لم يتصور للنسبة المسماة بالواقع وما في نفس الامر سيما فيما بين المعدومات والممتنعات حصول الا بحسب التعقل وكان عندهم أن جميع صور الكائنات وأحكام الموجودات والمعدومات مرتسمة في جوهر مجرد أزلي يسمى العقل الفعال فسر بعضهم ما في نفس الامر بما في العقل الفعال ويستدل على وجوده بأن الاحكام مع اشتراكها في الثبوت الذهني منها ما هو مطابق لما في نفس الامر كالحكم بأن الواحد نصف الاثنين ومنها ما هو غير مطابق كالحكم بنقيض ذلك فللاول متعلق خارج عن الذهن يطابقه ما في الذهن ولان من الاحكام ما هو أزلي لا يلحقه تغير أصلا ولا خروج من قوة الى فعل ولا يتعلق بوضع أو زمان أو مكان مع أن المطابقة لما في نفس الامر في الكل معنى واحد لزم أن يكون ذلك المتعلق الخارجي مرتسما في مجرد أزلي مشتمل على الكل بالفعل وليس هو الواجب تعالى لامتناع اشتماله على الكثرة ولا النفس لامتناع اشتمالها على الكل بالفعل فتعين العقل الفعال ثم قال وهو الذي عبر عنه في القرآن المجيد باللوح المحفوظ والكتاب

المبين المشتمل على كل رطب ويابس وأنه خبير بان ماذكر مع ضعف بعض مقدماته مخالف لاصرح به قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب الآية فلهذه سكت من التطبيق انتهى ثم ابطل هذا القول رأسا فان أردت تفصيله فارجع الى الشرح (نفس الامر) عند أهل التصوف العلم الذاتي الحاوي الصور الاشياء كلياتها وجزئياتها صغيرها وكبيرها جمعا وتفصيلا عينية أو علمية وجعل بعض العارفين نفس الامر عبارة عن العقل الاول لكونه مظهر العلم الالهي من حيث احاطته بالكليات المشتملة على جزئياتها ويكون علمه مطابقا لعلمه تعالى وكذلك النفس الكلية أي اللوح عبارة عنه داود قيصري

(الفصل العشرون في نسبة الاعضاء والقوى الى جوهر النفس)

اعلم ان الحكماء ذكروا في هذا الباب أمثلة كثيرة فالمثال الاول هو أن جوهر النفس كالملك والبدن كالمملكة وله الملك جندان جند يرى بالبصر وهو الحواس الظاهرة وجند لا يرى بالبصر وهو الحواس الباطنة واعلم أن لوجود هذه القوى معونة في تكميل مصالح النفس تارة وفي تكميل مصالح البدن أخرى أما النوع الاول من المعونة فهو ان كمال النفس الناطقة في أن تعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به لكن عمل الخير مشروط بتقدم العرفان لكنها خلقت في أول الفطرة خالية عن معرفة أكثر الاشياء فأعطيت الحواس الظاهرة والباطنة حتى ان النفس اذا أحست بمحسوسات تنبهت لمشاركات بينها ومباينات فتميز عند النفس مابه حصلت المشاركة بين الاشياء ومابه حصلت المباينة بينها ثم ان تلك الصور على قسمين منها مايكون بمجرد تصوراتها موجبا جزم الذهن باسناد بعضها الى البعض بالنفي او بالاثبات ومنها ما لا يكون كذلك فالاول هو البديهيات والثاني هو النظريات فهذا بيان معونة الحواس في تكميل جوهر النفس وأما معونتها في تكميل جوهر البدن فهو انا بينا أن البدن حار رطب فيكون أبدا في التحلل والذبول ولهذا السبب يحتاج الى ايراد بدل مايتحلل عنه ولابد من التمييز بين ما يكون ملائما وبين ما يكون منافيا فهذا البيان معونة الحواس في تكميل جوهر البدن واعلم أن السعي في اصلاح مهمات البدن يفيد السعي في اصلاح مهمات جوهر النفس وذلك ان النفس انما دخلت هذا العالم الجسماني لتكتسب العلم النافع والعمل الصالح لكن آلة النفس في هذا الكسب هو هذا البدن ومالم تكن الآلة لم يقدر المكتسب على الاكتساب فثبت أن الاشتغال باصلاح مهمات البدن سعي في اصلاح مهمات النفس المثال الثاني قالوا القلب في البدن يشبه الوالي في مملكته وقواه وجوارحه بمنزلة الصناع والقوة العقلية المفكرة كالمشير الناصح والشهوة كالذي يجلب الطعام الى المدينة والغضب كصاحب الشرطة ثم ان الشهوة التي هي كالعبد الجالب للطعام للمدينة قد يكون

خبيثا مكارا مخادعا يتمثل بصورة الناصح الا أن تحت نصحه كل شر هائل وسم قاتل وتكون عادته منازعة الوزير الناصح فى كل تدبير يدبره وكما انه يجب على الملك العاقل أن يسلط وزيره الناصح على العبد الجالب للطعام وعلى صاحب الشرطة وأن لا يلتفت الى تخليطهما فى حق الوزير ليستقيم أمر المدينة فكذلك النفس الناطقة متى استعانت بنور العقل واستضاءت بضوء العلم والحكمة وجعلت الشهوة والغضب مقهورين استقام أمر هذه الحياة الجسمانية ومن عدل عن هذه الطريقة كان كمن قال الله فى حقه أرأيت من اتخذ الهه هواه المثال الثالث البدن كالمدينة والنفس الناطقة كالملك والحواس الظاهرة والباطنة كالجنود والاعضاء كالرعية والشهوة والغضب كعدو ينازعه فى مملكته ويسعى فى اهلاك رعيته فان قصد الملك قهر ذلك العدو استقامت المملكة وارتفعت الخصومة وان لم ينازع عدوه ضيع مملكته واختلت بلدته وصارت عاقبة أمره الى الهلاك المثال الرابع مثل النفس الناطقة مثل فارس ركب لاجل الصيد فشهوته فرسه وغضبه كلبه فان كان الفارس حاذقا وفرسه مرتاضا منقادا وكلبه متعلما كان جديرا بالنجح ومتى كان هو فى نفسه أخرق وكان الفرس فى نفسه جموحا والكلب غير معلم فلا فرسه ينبعث تحته على حسب ارادته ولا كلبه يسترسل باشارته فهو خليق بأن يعطب فضلا عن أن ينال ذلك الذى طلب المثال الخامس اعلم أن هذا البدن يشبه الدار الكاملة التى بنيت وأكملت بيوتها وخزائنها وأقيمت أبوابها وأعدّ فيها كل ما يحتاج اليه صاحب الدار (ا) الرأس كالغرفة فى أعلى الدار (ب) الثقب التى فى الرأس كالروازن فى غرفة الدار (ج) وسط دماغه كالايوان فى الدار (د) الفم كباب الغرفة (ه) الانف كالطاق الذى فوق باب الدار (و) الشفتان كمصراعى الباب (ز) الاسنان كالبوابين (ح) اللسان كالحاجب (ط) الظهر كالجدار القوى الذى هو حصن الدار (ى) الوجه كصدر الدار (يا) الرئة التى هى الجاذبة للنفس البارد كالبيت الصيفى (يب) جريان النفس فيها كالهواء الذى فى البيت الصيفى (يج) القلب مع حركته الغريزية كالبيت الشتوى (يد) المعدة مع نضج الغذاء فيها كالمطبخ (يه) الكبد مع حصول الدم فيها كبيت الشراب (يو) العروق التى يجرى فيها الدم كمسالك الدار (يز) الطحال بما فيه من السوداء كالدوابى التى تصب فيها الدرديات (يح) المرارة بما فيها من الصفراء الحادة كبيت السلاح (يط) الامعاء بما فيها من ثقل الطعام كبيت الخلاء (ك) المثانة بما فيها من البول كبيت البئر (كا) السيلان فى أسفل البدن كالمواضع التى تخرج منها القاذورات من الدار (كب) الرجلان كالمركوب المطيع (كج) العظام مع بناء الجسد عليها كالخشب التى عليها بناء الدار (كد) اللحم فى خلل العظام كالطين (كه) العصب الذى ربط بعض العظام ببعض كالرسن الذى يربط به بعض الاشياء ببعض (كو) التجويفات

فى جوف العظام كالصناديق فى الدار (كز) المخ فيها كالجواهر والامتعة المخزونة فى الصناديق فهذا ما يتعلق ببيوت هذه الدار ثم ان النفس الناطقة فى هذه الدار كالملك فيبصر بالعينين ويسمع بالاذنين ويشم بالمنخرين ويذوق باللسان وينطق أيضا باللسان ويلمس باليدين ويعمل الصنائع بالاصابع ويمشى بالرجلين ويبرك على الركبتين ويقعد على الاليتين وينام على الجنبين ويستند بالظهر ويحمل الاثقال على الكتفين ويتخيل بمقدم الدماغ ويتفكر بوسط الدماغ ويتذكر بمؤخر الدماغ ويصوت بالحنجرة ويستنشق الهواء بالخيشوم ويمضغ بالاسنان ويبلع بالمرى والمقصود من كل هذه الآلات والادوات أن يكتسب حلية العلم وتصير هذه النفس منتقشة بنقش عالم الملكوت متحلية بحلية اللاهوت والله أعلم

(الفصل الحادى والعشرون فى خواص الانسان)

ونحن نذكر منها أقساما (القسم الاول) من الخواص النطق وفيه أبحاث الاول ان الانسان الواحد لو لم يكن فى الوجود الا هو والا الامور الموجودة فى الطبيعة لهلك أو ساءت معيشته بل الانسان محتاج الى أمور زائدة على ما فى الطبيعة مثل الغذاء المعمول فان الاغذية الطبيعية لا تلائم الانسان والملابس أيضا لا تصلح للانسان الا بعد صيرورتها صناعية فلذلك يحتاج الانسان الى جملة من الصناعات حتى تنتظم اسباب معيشته والانسان الواحد لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات بل لا بد من المشاركة حتى يخبز هذا لذاك وينسج ذاك لهذا فلهذه الاشياء احتاج الانسان الى أن يكون له قدرة على أن يعرف الآخر الذى هو شريكه ما فى نفسه بعلامة وضعية وهى أقسام فالاول أسلها وأشرفها وهو الاصوات المركبة والسبب فى شرفها أن بدن الانسان لا يتم ولا يكمل الا بالقلب الذى هو معدن الحرارة الغريزية ولا بد من وصول النسيم البارد اليه ساعة فساعة حتى يبقى على اعتداله ولا يحترق فخلقت آلات فى بدنه بحيث يقدر الانسان بها على استدخال النسيم البارد فى قلبه فاذا مكث ذلك النسيم لحظة تسخن وفسد فوجب اخراجه فالصانع الحكيم جعل النفس الخارج سببا لحدوث الصوت بهذا الطريق ثم ان ذلك الصوت سهل تقطيعه فى المحابس المختلفة فحصلت هيئات مخصوصة بسبب تقطيع ذلك الصوت فى تلك المحابس وتلك الهيئات المخصوصة هى الحروف فحصلت الحروف والاصوات بهذا الطريق ثم ركبوا الحروف فحصلت الكلمات ثم جعلوا كل كلمة مخصوصة معرفة لمعنى مخصوص فلا جرم صارت تعرف المعانى المخصوصة بهذا الطريق فى غاية السهولة من وجوه الاول ادخالها فى الوجود فى غاية السهولة والثانى أن تكون الكلمات الواقعة فى مقابلة المعلومات الكثيرة فى غاية السهولة والثالث انها عند الحاجة تدخل فى الوجود

وعند الاستغناء عن ذكرها تعدم لان الاصوات لا تبقى والقسم الثانى من طريق التعريف الاشارة الا ان النطق أفضل من الاشارة لوجوه الاول ان الاشارة لا تتناول الا المرئى الحاضر وأما النطق فانه يتناول المعدوم ويتناول ما لا تصح الاشارة اليه ويتناول ما تصح الاشارة اليه أيضا والثانى ان الاشارة عبارة عن تحريك الحدقة الى جانب معين فالاشارة نوع واحد أو نوعان فلا تصلح لتعريف الاشياء المختلفة بخلاف النطق فان الاصوات والحروف البسيطة والمركبة كثيرة والثالث أنه اذا أشار الى شئ فذلك الشئ ذات قامت بها صفات كثيرة فلا يعرف بسبب تلك الاشارة أن المراد تعريف الذات وحدها أو الصفة الفلانية أو الصفة الثالثة أو الرابعة أو المجموع وأما النطق فانه واف بتعريف كل واحدة من هذه الاحوال بعينها والقسم الثالث الكتابة فظاهر أن المؤنة فى ادخالها فى الوجود صعبة ومع ذلك فانها مفرعة على النطق وذلك أنا لو افتقرنا الى أن نضع لتعريف كل معنى من المعانى البسيطة والمركبة نقشا لافتقرنا الى حفظ نقوش غير متناهية وذلك غير ممكن فدبروا فيه طريقا لطيفا وهو أنهم وضعوا بازاء كل واحد من الحروف النطقية البسيطة نقشا خاصا ثم جعلوا النقوش المركبة فى مقابلة الحروف المركبة فسهلت المؤنة فى الكتابة بهذا الطريق الا أنه على هذا التقدير صارت الكتابة مفرعة على النطق الا أنه حصلت فى الكتابة منفعة عظيمة وهو أن عقل الانسان الواحد لا يفى باستنباط العلوم الكثيرة فان الانسان الواحد اذا استنبط مقدارا من العلم وأثبته فى الكتابة بواسطة الكتبة فاذا جاء بعده انسان آخر ووقف عليه قدر على استنباط أشياء أخرى زائدة على ذلك الاول فظهر أن العلوم انما كثرت باعانة الكتبة فلهذا قال عليه السلام قيدوا العلم فهذا بيان حقيقة النطق والاشارة والكتابة (البحث الثانى مما يتعلق بهذا الباب) ان المشهور أنه يقال فى حد الانسان انه حيوان ناطق فقال بعضهم ان هذا التعريف باطل طردا وعكسا أما الطرد فلان بعض الحيوانات ينطق وأما العكس فهو أن بعض الناس لا ينطق فأجيب عنه بأن المراد منه النطق العقلى ولم يذكروا لهذا النطق العقلى تفسيرا ملخصا فنقول الحيوان نوعان منه ما اذا عرف شيأ فانه لا يقدر على أن يعرف غيره حال نفسه مثل البهائم وغيرها فانها اذا وجدت من أنفسها أحوالا مخصوصة فانها لا تقدر على أن تعرف غيرها تلك الاحوال وأما الانسان اذا وجد من نفسه حالة مخصوصة قدر أن يعرف غيره تلك الحالة الموجودة فى نفسه فالناطق الذى جعل فصلا مقوما هو هذا المعنى والسبب فيه انا بينا ان أكمل طرق التعريف هو النطق المعبر عن هذه القدرة بأكمل الطرق الدالة عليها وبهذا التقدير فان تلك السؤالات لا تتوجه والله أعلم (البحث الثالث) ان هذه الالفاظ والكلمات لها أسماء كثيرة فالاول اللفظ

وفيه وجهان أحدهما أن هذه الالفاظ انما تولدت بسبب أن ذلك الانسان لفظ ذلك الهواء من حلقه فلما كان سبب حدوث هذه الاصوات هو لفظ ذلك الهواء لاجرم سميت باللفظ الثاني ان تلك المعاني كانت كامنة في قلب ذلك الانسان فلما ذكر هذه الالفاظ صارت تلك المعاني الكامنة معلومة فكأن ذلك الانسان لفظها من الداخل الى الخارج والاسم الثاني الكلمة واشتقاق هذه اللفظة من الكلم وهو الجرح والسبب فيه ان الانسان اذا سمع تلك اللفظة تأثر حسه بسماعها وتأثر عقله بفهم معناها فلهذا السبب سميت بالكلمة والاسم الثالث العبارة وهي مأخوذة من العبور والمجاوزة وفيه وجهان الاول أن ذلك النفس لما خرج منه فكأنه جاوزه وعبر عليه والثاني ان ذلك المعنى عبر من القائل الى فهم السامع والاسم الرابع القول وهذا التركيب يفيد القوة والشدة ولاشك ان تلك اللفظة لها قوة اما بسبب خروجها الى الخارج واما بسبب أنها تقوى على التأثير في السمع وعلى التأثير في العقل والله أعلم (النوع الثاني من خواص الانسان) قدرته على استنباط الصنائع العجيبة ولهذه القدرة مبدأ وآلة أما المبدأ فهو الخيال القادر على تركيب الصور بعضها بالبعض وأما الآلة فهي اليدان وقد يحصل ما يشبه هذه الحالة للحيوانات الاخر كالنحل في بناء البيوت المسدسة الا أن ذلك لا يصدر عن استنباط وقياس بل بالهام وتسخير ولذلك لا يختلف ولا يتنوع هكذا قال الشيخ وهو منقوض بالحركة الفلكية (النوع الثالث من خواص الانسان) الاعراض النفسانية المختلفة وهي على أقسام فأحدها أنه اذا رأى شيأ لم يعرف سببه حصلت له حالة مخصوصة في نفسه مسماة بالتعجب وثانيها أنه اذا أحس بحصول الملائم حصلت له حالة مخصوصة ويتبعها أحوال جسمانية وهي تمدد في عضلات الوجه مع أصوات مخصوصة وهي الضحك وان أحس بحصول المنافي والمؤذي حزن فانعصر دم قلبه في الداخل فيعصر أيضا دماغه وتنفصل عنه قطرات من الماء فتخرج من العين وهي البكاء وثالثها ان الانسان اذا اعتقد في غيره أنه اعتقد فيه أنه أقدم على شيء من القبائح حصلت له حالة مخصوصة تسمى بالخجالة ورابعها أنه اذا اعتقد في فعل مخصوص أنه قبيح فامتنع عنه لقبحه حصلت هناك حالة مخصوصة هي الحياء وبالجملة فاستقصاء القول في تعديد الاحوال النفسانية مذكور في باب الكيفيات النفسانية (والنوع الرابع من خواص الانسان) الحكم بحسن بعض الاشياء وقبح بعضها وذلك اما لان صريح العقل يوجب ذلك عند من يقول به واما لاجل أن المصلحة الحاصلة بسبب المشاركة الانسانية اقتضت تقديرها لتبقى مصالح العالم مرعية وأما سائر الحيوانات فانها ان تركت بعض الاشياء مثل الاسد فانه لا يفترس صاحبه فليس ذلك مشابها للحالة الحاصلة للانسان من هيئة أخرى لان كل حيوان فانه يحب بالطبع كل من ينفعه فلهذا السبب

الشخص الذى يطعمه محبوب عنده ويصير ذلك مانعا له عن افتراسه (والنوع الخامس من خواص الانسان) تذكره الامور الماضية فقيل ان هذه الحالة لا تحصل لسائر الحيوانات والجزم فى هذا الباب بالنفى والاثبات مشكل (والنوع السادس) الفكرة والروية وهذا الفكر على قسمين أحدهما أن يتفكر لاجل أن يعرف حالة فى نفسه وهذا النوع من الفكر يمكن فى الماضى والمستقبل والحاضر والنوع الثانى التفكر فى كيفية ايجاده وتكوينه وهذا النوع من الفكر لا يمكن فى الواجب والممتنع وانما يمكن فى الممكن ثم لا يمكن فى الممكن الماضى والحاضر وانما يمكن فى الممكن المستقبل واذا حكمت هذه القوة تبع حكمها حصول الارادة الجازمة ويتبعها تأثير القوة والقدرة فى تحريك البدن وهل لشئ من الحيوانات شئ من الكليات المشهور انكاره وفيه موضع بحث فانها راغبة فى كل ما يكون لذيذا عندها نافرة عن كل ما يكون مؤلما عندها فوجب أن يتقرر عندها ان كل لذيذ مطلوب وان كل مؤلم مكروه فأجيب عنه بان رغبتها انما تكون فى هذا اللذيذ وكل لذيذ حضر فانه يرغب فيه من حيث انه ذلك الشئ فأما أن تعتقد أن كل لذيذ فهو مطلوب فهذا ليس عندها واعلم ان الحكم فى هذه الاشياء بالنفى والاثبات حكم على الغيب والعلم بها ليس الالله العلى العظيم الى هنا من المطالب العالية (فى خواص الاسم الجليل) اعلم ان هذا الاسم أعنى الله مختص بخواص لا توجد فى سائر أسماء الله تعالى ونحن نشير اليها فالخاصة الاولى أنك اذا حذفت الالف من قولك الله بقى الباقى على صورة لله وهو مختص به سبحانه وتعالى كما فى قوله ولله جنود السموات والارض ولله خزائن السموات والارض وان حذفت عن هذه البقية اللام الاولى بقيت البقية على صورة له كما فى قوله تعالى له مقاليد السموات والارض وقوله له الملك وله الحمد فان حذفت اللام الباقية كانت الباقية هى قولنا هو وهو أيضا يدل عليه سبحانه وتعالى كما فى قوله تعالى قل هو الله أحد وقوله تعالى هو الحى لا اله الا هو والواو زائدة بدليل سقوطها فى الجمع والتثنية تقول هما هم فهذه الخاصة موجودة فى لفظة الله غير موجودة فى سائر الاسماء وكما حصلت هذه الخاصة بحسب اللفظ فقد حصلت أيضا بحسب المعنى فانك اذا دعوت الله بالرحمن فقد وصفته بالرحمة وما وصفته بالقهر واذا دعوته بالعليم فقد وصفته بالعلم وما وصفته بالقدرة أما اذا قلت يا ألله فقد وصفته بجميع هذه الصفات لان الاله لا يكون الها الا اذا كان موصوفا بجميع هذه الصفات فثبت أن قولنا الله قد حصلت له هذه الخاصة التى لم تحصل لسائر الاسماء الخاصة الثانية ان كلمة الشهادة وهى الكلمة التى بسببها ينتقل الكافر من الكفر الى الاسلام لم يحصل فيها الا هذا الاسم فلو أن الكافر قال أشهد أن لا اله الا الرحيم أو الا الملك أو الا القدوس لم يخرج من الكفر ولم يدخل فى الاسلام أما اذا قال أشهد أن لا اله الا الله فانه يخرج

من الكفر ويدخل فى الاسلام وذلك يدل على اختصاص هذا الاسم بهذه الطائفة
الشريفة (من التفسير الكبير فى أول تفسير الفاتحة) وأما الفرح والحزن والحقد
وأمثالها كالغضب والفزع والهم والغم والخجل فغنية عن التعريف لكونها
وجدانية الا أنك ينبغى أن تعلم أن السبب المعد للفرح كون الروح الحيوانى المتولد
فى القلب على أفضل أحواله فى الكم والكيف أما فى الكم فهو أن يكون الروح كثير
المقدار وكثرة المقدار معتبرة بأمرين أحدهما أن زيادة الجوهر فى الكم توجب زيادة
القوة الثانى أنه اذا كان كثيرا بقى قسط واف منه فى المبدا وقسط واف للانبساط
الذى يكون عند الفرح لان القليل تبخل به الطبيعة وتمسكه عند المبدا فلا ينبسط
وأما فى الكيف فبأن يكون معتدلا فى اللطافة والغلظ وشديد الصفاء ومن هذا ظهر
أن المعد للغم اما قلة الروح كما فى الناقهين والمنهوكين بالامراض فلا يفى بالانبساط
واما غلظه كالسوداويين وأما سببه الفاعلى فالاصل فيه أن تخيل الكمال راجع
الى العلم والقدرة ويندرج فيها الاحساس بالمحسوسات الملائمة والتمكن من تحصيل
المراد والاستيلاء على الغير والخروج عن المؤلم وتذكر اللذات ومن هذا يعلم السبب
الفاعلى للغم ويتبع الفرح أمران أحدهما يقوى القوى الطبيعية ويتبعه أمور
ثلاثة أحدها اعتدال مزاج الروح وثانيها حفظه من استيلاء التحلل عليه وثالثها
كثرة تولد بدل ما يتحلل عنه وثانيهما تخلخل الروح ويتبعه أمران أحدهما الاستعداد
للحركة والانبساط للطف القوام والثانى انجذاب المادة الغذائية اليه بحركته
بالانبساط الى غير جهة الغذاء ومن شأن كل حركة بهذه الصفة ان تستتبع ما وراءها
لتلازم صفائح الاجسام وامتناع الخلاء والغم يتبعه وصفان مقابلان للوصفين
التابعين للفرح أحدهما ضعف القوة الطبيعية والآخر تكاثف الروح للبرد الحادث
عند انطفاء الحرارة الغريزية لشدة الانقباض والاحتقان من الروح ويتبع ذلك أضداد
ما ذكرناه والغضب تصحبه حركة الروح الى الخارج دفعة والفزع تصحبه حركة الروح
الى داخل دفعة أيضا والحزن وهو ألم نفسانى يعرض لفقد المحبوب وفوات المطلوب
يندفع معه الروح الى داخل تدريجا والهم يندفع معه الروح الى جهتين فى وقت واحد
فانه يوجد معه غضب وحزن وكذلك الخجل فانه تنقبض به الروح أولا الى الباطن
ثم يخطر ببال صاحبه أنه ليس فيما خجل منه كثير ضرر فينبسط ثانيا ويعود الى خارج
فيحمر اللون وما ذكر من أحوال الروح المتعلقة بهذه الامور فانما عرف من طريق
التجربة والحدس والحقد يعتبر فى تحققه غضب ثابت والا لم تتقرر صورة المؤذى
فى الخيال فلا تشتاق النفس الى الانتقام وأن لا يكون الانتقام فى غاية السهولة
والا كان كالحاصل فى الخيال فلا يشتد الشوق الى تحصيله ولذلك لا يبقى الحقد
مع الضعفاء وأن لا يكون فى غاية الصعوبة بل يكون فى محل الطمع والا كان كالمتعذر

عنـد الخيال فلا يشتاق اليـه ولذلك لا يليق مع الملوك (من شرح حكمة العين لمبارك شاه) (التعسف) هو ارتكاب ما لا يجوز عند المحققين وان جوزه بعضهم ويطلق على ارتكاب ما لا ضرورة فيه والاصل عدمه وقيل حمل الكلام على معنى لا تكون دلالته عليه ظاهرة وهو أخف من البطلان (والتساهل) يستعمل فى كلام لا خطأ فيـه ولكن يحتاج الى نوع توجيـه تحتمله العبارة (والتسامح) هو استعمال اللفظ فى غير موضعه الاصلى كالمجاز بلا قصد علاقة مقبولة ولا نصب قرينة دالة عليـه اعتمادا على ظهور الفهم من ذلك المقام (والتمحل) الاحتيال وهو الطلب (والتأمل) هو اعمال الفكر (والتدبر) تصرف القلب بالنظر فى الدلائل والامر بالتدبر بغير فاء السؤال فى المقام وبالفاء يكون بمعنى التقرير والتحقيق لما بعده كذلك تأمل وفليتأمل قال بعضهم تأمل بلا فاء اشارة الى الجواب القوى وبالفاء الى الجواب الضعيف وفليتأمل الى الاضعف وقيل معنى تأمل ان فى هذا المحل دقة ومعنى فتأمل انّ فى هذا المحـل أمرا زائدا على الدقة بتفصيل وفليتأمل هكذا مع زيادة بناء على أنّ كثرة الحروف تدل على كثرة المعنى وفيه بحث معناه أعم من أن يكون فى هـذا المقام تحقيق أو فساد فيحمل عليـه على المناسب للمحل وفيه نظر يستعمل فى لزوم الفساد واذا كان السؤال أقوى يقال وللقائل بجوابه أقول أو نقول باعانة سائر العلماء واذا كان ضعيفا يقال فان قيل وجوابه أجيب أو يقال واذا كان أضعف يقال لا يقال وجوابه لانا نقول واذا كان قويا يقال فان قلت بجوابه قلنا أو قلت وقيل فان قلت بالفاء سؤال عن القريب وبالواو عن البعيد وقيل يقال فيما فيـه اختلاف وقيل فيه اشارة الى ضعف ما قالوا وفى الجملة يستعمل فى الاجمال وبالجملة فى التفصيل محصل الكلام اجمال بعد التفصيل وحاصل الكلام تفصيل بعد الاجمال من كليات أبى البقاء (فى أنّ الكاف تستعمل على أربعة أوجه) قال الفاضل أبو عبد الله محمد بن أحمد بن هشام اللخمى فى شرح المقصورة لابن دريد فيما وصف ظهور الشيب فى رأسه بقوله

واشتعل المبيضّ فى مسودّه * مثل اشتعال النار فى جزل الغضى

فكان كالليل البهيم حلّ فى * أرجائه ضوء صباح فانجلى

قوله كالليل فى موضع خبر كان وهذه الكاف تستعمل على أربعة أقسام قسم تكون فيه اسما وقسم تكون فيـه حرفا وقسم يجوز أن تكون فيـه حرفا وأن تكون اسما وقسم تكون فيه زائدة فالقسم الذى تكون فيه اسما تكون فاعلة كقول الاعشى

أتنتهون ولن ينهى ذوى شطط * كالقطن يهلك فيه الزيت والفتل

فالكاف هنا فاعلة ينهى لانّ الفاعل لا يحذف وقال امرؤ القيس

وانك لم يفخر عليك كفاخر * ضعيف ولم يغلبك مثل مغلب

فالكاف فاعلة يفخر وتكون مبتدأ فتقول كزيد جاءنى أى مثل زيد جاءنى وتكون

اسم ان شئت كزيد غلام محمد وقد يدخل عليها حرف الجر فتكون اسما لدخول حرف الجر عليه قال امرؤ القيس

ورحنا بكابن الماء يجنب وسطنا * تصوّب فيه العين طورا وترتقي

والقسم الذى تكون فيه حرفا كقولك مررت بالذى كزيد فهى ههنا حرف لانك لو جعلتها اسما لوصلت الذى بالمفرد والذى يوصل بالجملة والقسم الذى يجوز أن تكون فيه اسما وحرفا كقولك زيد كعمرو فتصلح أن تكون الكاف حينئذ اسما ويكون التقدير زيد مثل عمرو وتصلح أن تكون حرفا كقولك زيد من الكرام فكما أن من حرف وقع خبرا عن المبتدا فكذلك الكاف تصلح أن تكون خبرا فاذا قلت أنت كزيد وجعلت الكاف اسما فلا ضمير فيها كما أنك اذا قلت أنت مثل زيد فلا ضمير في مثل كما لا ضمير في الاخ اذا قلت أنت أخو زيد فقوله عز وجل ليس كمثله شئ تقديره والله أعلم ليس مثله شئ فلابد من زيادة هذه الكاف ليصح المعنى انتهى من الشرح المذكور (ما يتعلق بالتواريخ الاربعة من العربية والرومية والفرس والملكية) اعلم أن التاريخ برهة من الزمان فتأخذ بها بين قرن أوقرون وقع فيها أمر عجيب الشأن كوقعة الطوفان فتضبط الآتى والماضى من الزمان بعدتها الايام والشهور والاعوام وقد اعتبر المتصمون من التواريخ أربعة تاريخ العرب وتاريخ الروم وتاريخ الفرس وتاريخ الملكى ولما كانت الشمس والقمر أظهر الاجرام السماوية وكان تمام دور الشمس فى حدود سنة وتمام دور القمر فى حدود شهر كان الواجب فى كل تاريخ أن تكون سنة شمسية وشهورا قمرية مع أن تلك مما لم يذهب اليه أحد من أصحاب التواريخ لانه لو كان كذلك لكان الواقع من الشهور فى كل سنة أكثر من اثنى عشر وأقل من ثلاثة عشر فادى الى أن يكون عدد شهور السنة فى كل سنتين أو ثلاث سنين ثلاثة عشر لكن العدة التى تقررت فى العقول وتلقتها الطباع السليمة بالقبول انما هى اثنا عشر كما نطق به القرآن العظيم ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا فى كتاب الله أى فيما أثبته وأوجبه من كلمته ورآه حكمة وصوابا وقيل فى اللوح المحفوظ فمنهم من اعتبر دور القمر وجعل السنة تابعة للشهور كالعرب ومنهم من اعتبر دور الشمس وجعل السنة شمسية تابعة للشمس كارباب التواريخ الباقية هذا وان العرب فى الجاهلية كان تاريخهم فيما اشتهر بينهم من الحروب والوقائع كعام الفيل وغيره فلما مضى من الهجرة سبع عشرة سنة كتب أبو موسى الاشعرى الى عمر رضى الله تعالى عنه يأتينا من قبلك كتب ليس لها تاريخ فارخ لنا فاستشار عمر رضى الله عنه فى ذلك فقال بعض أرخ بمبعث النبى صلى الله عليه وسلم وقال آخر بوفاته فقال عمر رضى الله عنه بل نؤرخ بهجرته عليه السلام فانها هى التى فرقت بين الحق والباطل فأرخ بها ولما كان بناء هذا التاريخ على السنة القمرية التى هى اثنا عشر شهرا قمريا وهو زمان مفارقة

القمر وضعا مفروضا من الشمس الى أن يعود الى ذلك الوضع وله فى كل وضع شكل فاعتبر الشكل الهلالى لانه مبدأ سائر الاشكال فاحتاج أن يعرف أوائل الشهور برؤية الهلال وهذه الرؤية تختلف باختلاف مسيرات القمر واختلاف آفاق المساكن فمن ههنا عدد أيام الشهور قد يكون ثلاثين وقد يكون تسعة وعشرين وأهل الحساب لما رأوا اختلاف الاهلة فى الرؤية لم يلتفتوا اليها بل أخذوا الشهر من اجتماع الشمس والقمر فى درجة واحدة من ذلك البرج الى اجتماع بينهما وزمان ما بين الاجتماعين على ما وجد فى الرصد تسعة وعشرون يوما واثنتا عشرة ساعة وأربع وأربعون دقيقة فجعلوا أيام الشهر الاول ثلاثين اصطلاحا منهم على أن الكسر يقوم مقام العدد اذا كان زائدا على نصفه وجعلوا أيام الشهر الثانى تسعة وعشرين ليكون كسره جبرا لنقصان الشهر الاول وهكذا فعلوا فى الشهور الباقية حتى صار أيام ستة أشهر وهى الاوتار ثلاثين ثلاثين وأيام ستة أشهر وهى الاشفاع تسعة وعشرين وقد اجتمع من الكسر الزائد على نصف اليوم الذى أهملوه من كل شهر وهو أربع وأربعون دقيقة فى مدة سنة خمسمائة وثمان وعشرون دقيقة وهذه الدقائق ثمان ساعات وثمان وأربعون دقيقة وهذه الجملة خمس يوم وسدسه ففى كل ثلاثين سنة يجتمع من الاخماس ثلاثون وهى ستة أيام ومن الاسداس أيضا ثلاثون وهى خمسة أيام فالمجموع احد عشر يوما فمن ههنا تراهم يزيدون فى كل ثلاثين سنة احدى عشرة مرة فى آخر ذى الحجة يوما واحدا يسمونه الكبيسة لان ذلك اليوم لما حصل من جمع الكسور وكان الكبس بمعنى الطم فكأنه قد طم من الكسور والكبيسة فى الحقيقة نعت السنة التى يسرق فيها ذلك اليوم وتلك السنة فى كل ثلاثين سنة هى السنة الثانية والخامسة والسابعة والعاشرة والثالثة عشرة والخامسة عشرة والثامنة عشرة والحادية والعشرون والرابعة والعشرون والسادسة والعشرون والتاسعة والعشرون ولما صار أيام ذى الحجة من السنة الكبيسة ثلاثين يوما صار أيام ثلاثة أشهر ثلاثين يوما ثلاثين يوما وكان الحاصل من أخذ الشهور على الوجه المذكور ثلثمائة وأربعة وخمسين يوما وثمانى ساعات وثمانى وأربعين دقيقة

(أما تاريخ الروم)

وقد قرع سمعك فيما سبق أن التواريخ الباقية بأسرها مبنية على السنة الشمسية وهى مفارقة أية نقطة فرضت من فلك البروج الى أن تعود الى تلك النقطة بحركتها الخاصة التى هى من المغرب الى المشرق وذلك الزمان فى ارصاد بطليموس ومن بعده من المتأخرين كالمأمون وابن الاعلم والبنانى والحاكمى ثلثمائة وخمسة وستون يوما وربع يوم الا كسرا وعليه بناء التاريخ الملكى وفى ارصاد المتقدمين على بطليموس كابرخس ثلثمائة وخمسة وستون يوما وربع يوم بلا زيادة ولا نقصان

وعليه بناء تاريخ الروم والفرس ثم الروميون اصطلحوا على أن أيام أربعة أشهر منها
وهي تشرين الآخر ونيسان وحزيران وأيلول ثلاثون ثلاثون وأيام سبعة منها
وهي تشرين الاول وكانونان وآذار وأيار وتموز وآب أحد وثلاثون أحد وثلاثون وأيام
واحد منها وهو شباط في ثلاث سنين متوالية ثمانية وعشرون ثمانية وعشرون
وفي السنة الرابعة التي هي الكبيسة تسعة وعشرون لانهم لما أخذوا الشهور
على الوجه المذكور حصل لهم ثلثمائة وخمسة وستون يوما وبقي ربع يوم اجتمع منه
في مدة أربع سنين يوم واحد زادوه في آخر شباط بخصوصه لانه وان لم يكن آخر
شهورهم لكنه أنقصها أياما وقد وضع هذا التاريخ بعد مضي اثنتي عشرة سنة من
وفاة اسكندر بن فيلبس الرومي الذي ملك الدنيا كلها وعن النبي صلى الله عليه وسلم
أنه سمي بذي القرنين لانه طاف قرني الدنيا شرقها وغربها (أما تاريخ الفرس) فقد
كان من عادتهم أن يؤرخوا بأيام ملك تولى أمرهم فاذا مضى أمر ذلك الملك
أرخوا بأيام من قام بأمرهم وهكذا الى أن انتهى الامر الى يزدجرد بن شهريار بن
برويز وهو لما كان آخر ملوك العجم ولم يكن بعده ملك منهم استقر التاريخ الذي
في أول عهده واشتهر بتاريخ يزدجرد وجعلوا أيام شهوره ثلاثين ثلاثين وازدادوا
في آخر آبان ماه واسفندارمذ ماه خمسة أيام استرقوها من جميع السنة لانهم
أخذوا الشهور ثلاثين يوما ثلاثين يوما حصل لهم من ذلك ثلثمائة وستون يوما
وبقي خمسة أيام مسترقة وانما لم يجعلوا ازديادها في آخر اسفندارمذ ماه بعينه مع
أنه آخر شهورهم وعند عدم تعيينه انما خصوا بزيادتها آبان ماه من بين سائر شهورهم
لانهم من جهة ما كانوا عليه من الملة في كفرهم كانوا يمتنعون أن يكبسوا السنة
بيوم واحد كما فعله الحساب والروميون بل كانوا يتركون الكسر الذي هو ربع يوم
الى أن يجتمع منه في مدة مائة وعشرين سنة شهر ثم يزيدون ذلك الشهر على شهور
سنة بلغ الكسور فيها ثلاثين يوما فتصير تلك السنة ثلاثة عشر شهرا ويسمونه
مهرك ويسمون الشهر الزائد باسم شهر زاد فيزيدون الخمسة المسترقة أيضا في آخر ذلك
فتكون زيادتها علامة له الى طور آخر (من شرح رسالة التقويم)

معرفت آنكه قمر در كدام برجست بطريق تقريب

آنچه از ماه شد مضى كن * پنج ديگر فزاى بر سر آن * بس ببخش ازان ز هر يك دو سى *
خانه گير و جاى ماه بدان * (بيوت كواكب) حمل و عقرب بسى بهرام * قوس
و حوت مشترى را رام * ثور و ميزان جو خانه زهره است * مر زحل راست جدى
دلو مقام تير و جوزا و خوشه مه سرطان * خانه آفتاب شير مقام (مدت ثبات
آفتاب در بروج) لا و لا لب لا و لالا شش ماه است * ال كط و كط ال شهور او به است

اسماء شهور رومى   در تشرين

ودو كانون و پس انكه * شباط اذار ونيسان واياربست * حزيران وتموز وآب وايلول
* نكهدارش كه ازمن يادكارست (منازل مخصوصة) ازمنازل كه بدين چرخ برين
دارد جاى * آنچه مخصوص است همين است كه كفتم خاشاك * شوله واخبيه ونثره
وصرفه دبران * بلده وذابح واكليل وزبانى وسماك (شهور فارسية) نفروردين
چو بكذشتى مه اردى بهشت ايد * بعد از خرداد وتير انكه چو مرداد همى بايد *
پس ازشهريور ازمهر ابان واذر ودى ماه * كه بر بهمن بجز اسفندارمذ ماهى نيفزايد
(اسماء شهور رقبط) توت وپس بابه بعد ازان هاتور * كيهك وطوبه امد وامشير *
برقفا برمهات وبرموده است * پس بشنس وبؤنه امد ز بر * ازشهور رقبط چو بكذشت
ده * آخر ايشان ابيب ومسرى كبر (اعلم) انّ قولنا فتأمل اشارة الى قوة كلام سابق
وفليتأمل الى ضعفه (حسن چلبى على المواقف) واذا قيل تأمل يكون معناه
أنّ فى هذا المحل دقة وفتأمل معناه أنّ فى هذا المحل أمرا زائدا على الدقة بتفصيل
لانّ كثرة الحروف تدل على كثرة المعانى وكذا فليتأمل على زيادة واذا قيل فيه بحث
معناه أعم من أن يكون فى هذا المحل تحقيق أو فساد ويحمل على المناسب للمحل
وفيه نظر يستعمل فى لزوم الفساد (سعد الدين على المفتاح) الخير يستعمل على ثلاثة
أوجه الاول أن يكون أفعل تفضيل أصله أخير حذفت همزته على خلاف القياس
لكثرة استعماله والثانى أن يكون مصدرا من خار يخير خيرا والثالث أن يكون صفة
مشبهة بتخفيف خير مثل سيد وسيد وميت وميت حسن چلبى (الصواب)
خلاف الخطا وهما يستعملان فى المجتهدات والحق والباطل يستعملان
فى المعتقدات حتى اذا سئلنا عن مذهبنا ومذهب من خالفنا يجب أن نقول
انه خطأ يحتمل الصواب واذا سئلنا عن المعتقدات يجب علينا أن نقول الحق ما عليه
نحن والباطل ما عليه من خالفنا (عناية)

(الفصل الخامس عشر)

فى الفرق بين الكل والكلى وذلك من أوجه الاول انّ الكل من حيث هو كل يكون
موجودا فى الخارج وأما الكلى فلا وجود له الا فى الذهن الثانى الكل يعد باجزائه
والكلى لا يعد بجزئياته الثالث الكلى يكون مقوما للجزئى والكل يكون متقوما
بالجزء الرابع أنّ طبيعة الكل لا تصير هى أما طبيعة الكلى فانها بعينها تصير جزئية مثلا
الانسان اذا صار هذا الانسان الخامس أنّ الكل لا يكون كلا لكل جزء وحده والكلى
يكون كليا لكل جزئى وحده لانّ الانسان يصدق على الشخص الواحد السادس انّ
الكل اجزاؤه متناهية والكلى جزئياته غير متناهية السابع انّ الكل لا بد من حضور
أجزائه معا والكلى لا يحتاج الى حضور جزئياته جميعا من المباحث المشرقية للامام
الرازى (الفرق بين العام والمطلق) أنّ المطلق انما يدل على نفس حقيقة الشئ والعام

يدل عليها من حيث تحققها في ضمن جميع جزئياته فالعام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له اللفظ بوضع واحد (شيخ زاده) الفرق بين نعم وبلى فنعم وضعت للجواب بمعنى الاقرار للسؤال الذي ليس فيه نفي وبلى بمعنى الاقرار للسؤال الذي فيه نفي وبيان ذلك أنه اذا قيل لك أجاءك زيد فجوابه نعم واذا قيل ألم يأتك زيد فجوابه بلى بمعنى الاقرار قال الله تعالى فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم وقال في موضع آخر ألم يأتكم نذير قالوا بلى فان قيل لك ألست بمؤمن بأي تجيب من بلى ونعم فتجيب ببلى ليكون معناه أنا مؤمن فان أجبت بنعم لا يجوز ذلك وتصير كافرا اذا تعمدت ذلك بالمعرفة (من حاشية شيخ زاده) الفرق بين الضدين والنقيضين أن النقيضين لا يرتفعان ولا يجتمعان كالوجود والعدم والضدين لا يجتمعان ولكن يرتفعان كالسواد والبياض من شرح المفتاح (اعلم) أن الفرق بين اسم الجنس والجنس أن الجنس يطلق على القليل والكثير كالماء يطلق على القطرة والبحر واسم الجنس لا يطلق على الكثير بل يطلق على واحد على سبيل البدل كرجل ورجال فعلى هذا يكون كل جنس اسم جنس بدون العكس (رضي) والفرق بين النبي والرسول أن النبي بحسب اللغة اما مأخوذ من النباوة أو النبوة بمعنى الارتفاع فيكون فعيلا بمعنى الفاعل أو من النبي بمعنى الطريق أو من النبأ بمعنى الخبر فهو فعيل بمعنى الفاعل للمبالغة ويحتمل أن يكون بمعنى المفعول أي أخبره الله بأمره ثم النبي في الاصطلاح انسان بعثه الله الى الخلق لتبليغ ما أوحي وكذا الرسول (كذا في شرح المقاصد) وقال الامام الواحدي في تفسير سورة الحج الرسول الذي أرسل الى الخلق بارسال جبريل عيانا وشافهه بالرسالة والنبي من تكون نبوته الهاما أو نوما فكل رسول نبي دون العكس واعترض عليه الامام النووي في تهذيب الاسماء بأن في هذه الصفة النبي فان ظاهره أن النبوة المجردة لا تكون برسالة ملك وليس كذلك أقول التفريع بقوله فكل رسول الخ يشعر بالمراد من كون النبوة بارسال الملك وبغيره ونقل الامام اليافعي في أواخر تاريخه عن شيخه أن الرسول هو الذي يوحى اليه ويرسل الى الخلق ويؤيد بالمعجزات التي تدل على الحق والنبي غير متصف بهذه الصفات وذكر الشيخ ابن حجر في كتاب الدعوات أن النبي في العرف المنبأ من جهة الله بأمر يقتضي تكليفا فان أمر بتبليغه الى غيره فهو رسول والا فهو نبي غير رسول فاذا قلت فلان رسول تضمن أنه نبي واذا قلت فلان نبي لم يتضمن أنه رسول وذكر في شرح المواقف وغيره من الكتب أن الرسول من معه كتاب وشرع والنبي غير الرسول من لا كتاب معه بل أمر بمتابعة شرع من قبله فأورد عليه أبحاث الاول انه يشكل بمثل داود عليه السلام اذ له كتاب دون الشريعة ومع ذلك قد أمر بمتابعة الشرع السابق والجواب ان المراد بالكتاب ما يفيد الشرع بقرينة قوله لا كتاب معه بل أمر بمتابعة شرع من قبله ألا ترى قول المولى شارح المواقف

فى فقه الشافعى والمراد بالكتاب فى قوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب
التوراة والانجيل لا الزبور وصحف ابراهيم وادريس وشيث عليهم السلام اما لكونها
لم تنزل عليهم بنظم أو لعدم تضمنها الاحكام وانما هى حكم ومواعظ بقى أن عيسى عليه
السلام لم يدخل فى تعريف الرسول على قول من لم يجعله صاحب شريعة (البحث
الثانى) أن صاحب الكشف ذكر أن هذا التفسير غير سديد لان أكثر الرسل لم يكونوا
أصحاب كتاب مستقل كيف وقد نص تعالى ان اسمعيل ولوطا والياس ويونس من
المرسلين ولم يوح اليهم كتاب وكم وكم والتحقيق أن النبى هو الذى ينبئ عن ذات الله
وصفاته ومالا تستقل العقول بدرايته ابتداء بلا واسطة بشر والرسول هو المأمور بذلك
لاصلاح النوع فالنبوة تطرفيها الى الله تعالى والرسالة الى المبعوث اليهم والثانى وان
كان أخص وجودا الا أنهما مفهومان يفترقان أقول يمكن أن يجاب عنه بان يفترق
الرسول والمرسل فى أن الرسول مخصوص اصطلاحا وعرفا بما ذكر والمرسل عام
للانبياء جميعا على ما هو مقتضى اللغة ثم يرد عليه أنه ذكر فى معالم التنزيل فى قوله تعالى
فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل قال ابن عباس وقتادة هم نوح وابراهيم وموسى
وعيسى أصحاب الشرائع فهم مع محمد عليهم الصلاة والسلام خمسة فالرسول ليس
مخصوصا بالشريعة فانه ذكر هذا القول فى مقابلة أن يكون كلمة من للتجنيس
أى البيان وذكر فى كثير من التفاسير أن يعقوب عليه السلام من أولى العزم
مع أنه قال تعالى ولقد أرسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم
من لم نقصص عليك والظاهر أن صاحب الشريعة ليس بهذه المثابة والكثرة
(تكملة) قال الله تعالى (فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل) أى أولوا الثبات
والجد منهم فانك من جملتهم ومن للتبيين وقيل للتبعيض وأولو العزم أصحاب الشرائع
اجتهدوا فى تأسيسها وصبروا على مشاقها لقوله تعالى فى آدم (ولم نجد له عزما)
ومشاهيرهم نوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام وقيل الصابرون على بلاء
الله تعالى كنوح صبر على أذى قومه وابراهيم صبر على النار وذبح ولده ويعقوب
صبر على فقد ولده وذهاب بصره ويوسف على السجن وأيوب على الضر وموسى
لما قال له قومه انا لمدركون قال كلا ان معى ربى وداود بكى على خطيئته أربعين سنة
وعيسى لم يضع لبنة على لبنة كذا فى تفسير القاضى وقريب منه ما فى الكشاف
والتفسير الكبير قال بعضهم كل الانبياء أولوا العزم الا يونس وقيل أصحاب الشرائع
وهم خمسة نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم وسلامه
كذا فى الثعلبى قال ابن عباس أولو العزم ذووا الحزم وقال الضحاك ذووا الجد والصبر
واختلفوا فيه قال بعضهم لم يبعث الله نبيا الا كان ذا عزم وحزم ورأى وكمال عقل
فمن للتجنيس لا للتبعيض وقال بعضهم كلهم أولوا العزم الا يونس لعجلة كانت منه وقال

قوم هم ضياء الرسل المذكورون فى سورة الانعام وهم ثمانية عشر قال الكلبى هم المأمورون بالجهاد وقيل هم ستة نوح وهود وصالح ولوط وشعيب وموسى عليهم السلام وقال مقاتل هم نوح وابراهيم واسحق ويعقوب ويوسف وأيوب وقال ابن عباس وقتادة هم نوح وابراهيم وعيسى وموسى أصحاب الشرائع فهم مع محمد خمسة عليهم الصلاة والسلام كذا فى معالم التنزيل والقول مختار المولى عبد العزيز شارح الاصول البزدوى الحنفى الى هنا من المجموعة الحفيدية

(الفصل السادس)

فى شرح أحوال الانسان من وقت ولادته الى وقت موته وفى عجائب القلب ذهب أكثر العقلاء الى أن أشرف أعضاء البدن هو القلب وهو الرئيس المطلق لسائر الاعضاء وهو المخاطب فى الحقيقة وهو موضع التمييز والاختيار وأما سائر الاعضاء فمسخرة والدليل عليه الاخبار والقرآن والمعقول الحجة الاولى قوله تعالى فى سورة البقرة قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك وقال فى سورة الشعراء وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك فدلت هاتان الآيتان بصريحهما على أن التنزيل والوحى كانا على القلب فوجب أن يكون المخاطب والمكلف هو القلب والحجة الثانية قوله تعالى ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد والآية دالة بصريحها على ان الذكرى والفهم انما يحصلان بالقلب وتأويل القاء السمع بالجد فى الاستماع حتى يصير سمعه كالشئ الذى ألقى الى الكلام بلا اضطراب فيه ومن الناس من قال ان أو فى هذه الآية بمعنى الواو وذلك لان الذكرى لابد فيها من مجموع الامرين يعنى كما لابد فيها من حضور القلب لابد فيها من القاء السمع لان القلب عبارة عن محل ادراك الحقائق والقاء السمع عبارة عن الجد والاجتهاد فى تحصيل تلك الادراكات ومن المعلوم أنه لابد من الامرين معا فكان أو ههنا بمعنى الواو والجواب أن ما ذكرتم محتمل لكن يمكن أيضا اجراء الآية على ظاهرها وذلك لان القوى العقلية قسمان منها ما يكون فى غاية الكمال والصفاء ويكون شديد المناسبة للعقول بالكمية والكيفية أما الكمية فان حصول المقدمات البديهية والحسية والتجربية لها أكثر وأما الكيفية فلان تركيب تلك المقدمات على وجه ينساق الى النتائج الخفية أسهل بالنسبة اليه ومثل هذه القوة العقلية يستغنى فى معرفة حقائق الاشياء عن التعلم والاستعانة بالغير الا أن مثل هذا فى غاية الندرة وأما القسم الثانى وهو الذى لا يكون كذلك فهو يحتاج فى اكتساب العلوم النظرية الى التعلم والاستعانة بالغير والتمسك بالقانون الصناعى الذى يعصمه من الخلل والزلل اذا عرفت هذا فقوله ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب اشارة الى القسم الاول وانما ذكر القلب بلفظ التنكير ليدل ذلك على الكمال التام بدليل قوله تعالى (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة)

أى على حياة عظيمة طويلة المدة فكذا ههنا قوله لمن كان له قلب أى كامل فى قوة الادراك عظيم الدرجة فى الاستعداد لمعرفة الحقائق وأما قوله تعالى أو ألقى السمع وهو شهيد فهو اشارة الى القسم الثانى الذى يفتقر الى الكسب والاستعانة بالغير وهذا من الاسرار التى عليها بناء أصل العلم المنطق وقد لاح بتوفيق الله تعالى فى هذه الآية ولما كان القسم الاول نادرا جدا وكان الغالب هو القسم الثانى لاجرم أمر الكل فى أكثر الايات بالطلب والاكتساب فقال أفلم يسيروا فى الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فان قوله أفلم يسيروا فى الارض حث على الطلب والجهد فى الكسب وقال صاحب المنطق ان القسم الاول وان كان غنيا عن الاستعانة بالمنطق الا انه نادر جدا والغلبة للقسم الثانى وكلهم محتاجون الى المنطق فانظر الى هذه الاسرار العميقة كيف تجدها مندرجة فى ألفاظ القرآن الحجة الثالثة الايات الدالة على أن استحقاق الجزاء ليس الا على ما فى القلب من المساعى فقال لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم (وقال لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم) ثم بين تعالى فى آية أخرى أن التقوى فى القلب فقال أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى وقال وحصل ما فى الصدور الحجة الرابعة قوله تعالى حكاية عن أهل النار وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير وستعرف أن العقل فى القلب وأن السمع منفذ اليه الحجة الخامسة قوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤلا ومعلوم ان السمع والبصر لا فائدة فيهما الا ما يؤديانه الى القلب فكان السؤال عنهما فى الحقيقة سؤالا عن القلب ونظيره قوله تعالى يعلم خائنة الاعين وما تخفى الصدور ومعلوم أن خيانة الاعين لا تكون الا بما يضمره القلب عند التحديق والنظر الحجة السادسة قوله تعالى وجعل لكم السمع والابصار والافئدة قليلا ما تشكرون تخص هذه الثلاثة بالزام الحجة بسببها واستدعاء الشكر عليها وقد قلنا لا طائل فى السمع والابصار الا بما يؤديان الى القلب ليكون القلب هو القاضى فيه والحاكم عليه الحجة السابعة قوله تعالى ولقد مكناهم فيما ان مكناكم فيه وجعلنا لهم سمعا وأبصارا وأفئدة فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شئ فجعل هذه الثلاثة تمام ما ألزمهم من حجته والمقصود من ذلك هو الفؤاد القاضى فيما يؤدى اليه السمع والبصر الحجة الثامنة قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم فجعل العذاب لازما لهذه الثلاثة ونظيره قوله تعالى لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها وجه الاستدلال بهذه الآية أن المقصود منها بيان أنه لا علم لهم أصلا ولو ثبت العلم فى غير القلب كثباته فى القلب لم يتم الغرض الحجة التاسعة أنه تعالى كلما ذكر الايمان فى القرآن أضافه

الى القلب فقال تعالى من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم وقال تعالى
الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان وقال تعالى كتب فى قلوبهم الايمان وقال
ولما يدخل الايمان فى قلوبكم فثبت أن محل هذه المعارف هو القلب واذا كان كذلك
كان محل الارادات هو القلب لان الارادة مشروطة بالعلم واذا كان محل الارادة
والعلم هو القلب كان الفاعل هو القلب الحجة العاشرة محل العقل هو القلب واذا كان
كذلك كان المكلف هو القلب انما قلنا ان محل العقل هو القلب لقوله تعالى
أفلم يسيروا فى الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها وقوله تعالى ولهم قلوب
لا يعقلون بها وقوله تعالى ولهم قلوب لا يفقهون بها وقوله تعالى ان فى ذلك لذكرى
لمن كان له قلب أى عقل أطلق على العقل اسم القلب لان القلب محل العقل وأيضا
فانه تعالى اضاف اضداد العلم الى القلب فقال فى قلوبهم مرض ختم الله على قلوبهم
وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم
بما فى قلوبهم يقولون بألسنتهم ما ليس فى قلوبهم كلا بل ران على قلوبهم أفلا يتدبرون
القرآن أم على قلوب أقفالها فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب
التى فى الصدور فدلت هذه الآيات على أن موضع الجهل والغفلة هو القلب فوجب
أيضا أن يكون موضع الفهم والعقل هو القلب (وأما الخبر) فما روى عن نعمان بن بشير
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ألا ان فى الجسد مضغة اذا صلحت صلح
الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهى القلب وهذا تصريح بأن الفاعل
هو القلب وباقى الاعضاء تابع له ويروى أن أسامة لما قتل الكافر الذى قال
لا اله الا الله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم قتلته قال لانه قال هذه الكلمة
من الخوف فقال هل شققت عن قلبه وهذا يدل على أن محل المعرفة هو القلب وكان
عليه السلام يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبى على دينك وهذا يدل على أن المقصود
الاصلى هو القلب (وأما المعقول) فاعلم أن هذه المسئلة مما عظم اختلاف الفلاسفة
فيها فزعم ارسطاطاليس أن النفس واحدة ولها أفعال ثلاثة الفكر والغضب والشهوة
فهذه صفات ثلاث لجوهر واحد هو النفس والمتعلق الاول للنفس هو القلب
ومنه تتعدى القوى النفسانية الى سائر الاعضاء وزعم بقراط وأفلاطون وجالينوس
أنها نفوس ثلاث كل واحدة منها مستقلة بنفسها ولكل واحدة منها عضو على حدة
فمعدن النفس المفكرة هو الدماغ ومعدن النفس الغضبية هو القلب ومعدن النفس
الشهوانية هو الكبد واعلم أن القرآن والحديث مطابقان لقول ارسطاطاليس ونحن
نورد هذه المسئلة فى هذا المقام على سبيل الاستقصاء فنقول اثبات صحة ما ذهب
اليه ارسطاطاليس يتوقف على اثبات مقامين أحدهما بيان أن النفس واحدة
والثانى بيان أن العضو الرئيس على الاطلاق واحد وهو القلب أما المقام الاول

وهو بيان أن النفس واحدة فنحن ههنا بين مقامين اما أن ندعى البديهة
واما أن ندعى الاستدلال أما دعوى البديهة فهو أن المراد من النفس ما يشير كل أحد
الى ذاته الخاصة بقوله أنا وكل أحد يعلم بالضرورة أنه اذا أشار الى ذاته الخاصة
بقوله أنا فان ذلك المشار اليه شئ واحد غير متعدد فان قيل لم لا يجوز ان يكون
المشار اليه لكل أحد بقوله أنا وان كان واحدا الا أن ذلك الواحد يكون مركبا من ثلاثة
أشياء وهو القوة المفكرة والغضبية والشهوانية والجواب هذا باطل وذلك لان البديهة
العقلية حاكمة بأنى اشتهيت وغضبت وتفكرت اذا قلت أنا اشتهى أنا أغضب أنا أتفكر
فالموضوع فى هذه القضايا الثلاث شئ واحد والتعدد انما وقع فى المحمول كما أنى اذا قلت
هذا الجسم حلو وأسود ويابس فالموضوع فى هذه القضايا الثلاث شئ واحد والتعدد
واقع فى المحمولات واذا كان هذا معلوما بالضرورة علمنا أن الجوهر واحد
بالذات متعدد فى الصفات وأما على طريقة الاستدلال فيدل على صحة قولنا
وجوه الحجة الاولى أن الغضب حالة نفسانية تحدث عند دفع المنافى والشهوة حالة
نفسانية تتولد عند جلب الملائم ودفع المنافى وجلب الملائم مشروط بالشعور بكون
الشئ ملائما ومنافيا فالقوة الغضبية التى هى قوة دافعة للمنافى على سبيل الاختيار
والقصد لان القصد الى الدفع والجذب مشروط لا محالة بالشعور فالشئ المحكوم عليه
بكونه دافعا للمنافى على سبيل الاختيار لابد وأن يكون شاعرا بكونه منافيا
فالادراك والغضب صفتان من صفات شئ واحد وكذا القول فى الشهوة فثبت
بهذا البرهان القاطع أن التفكر والغضب والشهوة صفات ثلاث لذات واحدة الا
أنها صفات متباينة الحجة الثانية أنا اذا فرضنا مبدأين يكون كل واحد منهما مستقلا
بفعله الخاص امتنع أن يكون اشتغال أحدهما بفعله الخاص به مانعا للآخر
من الاشتغال بفعله الخاص بذلك الآخر واذا ثبت هذا فلو كانت القوة المفكرة مبدأ
مستقلا بنفسها وكذا القوة الشهوانية والغضبية وجب أن لا يكون اشتغال القوة
الغضبية بفعلها مانعا للقوة الشهوانية من الاشتغال بفعلها ولا بالعكس لكن التالى
باطل فان اشتغال الانسان بالشهوة وانصبابه اليها يمنعه من الاشتغال بالغضب
والانصباب اليه فعلمنا أن هذه الامور الثلاثة ليست مبادى مستقلة بانفسها بل هى
صفات لجوهر واحد فلا جرم كان اشتغال ذلك الجوهر بأحد هذه الافعال مانعا له
من الاشتغال بالفعل الآخر الحجة الثالثة أنا اذا أدركنا شيأ فقد يكون الادراك سببا
لحصول الشهوة وقد يكون سببا لحصول الغضب فلو كان الجوهر المدرك مغايرا للجوهر
الذى يغضب وللجوهر الذى يشتهى فحينما أدرك صاحب الادراك الادراك لم يكن
من هذا الادراك أثر ولا خبر عند صاحب الشهوة ولا عند صاحب الغضب فوجب
أن لا يترتب على ذلك الادراك حصول الشهوة ولا حصول الغضب وحيث حصل

هذا الترتيب علمنا أن صاحب الادراك بعينه هو صاحب الشهوة وهو صاحب الغضب فهذا جملة ما يحتج به على وحدة النفس واحتجوا على تعدد هذه النفوس فقالوا رأينا النفس الشهوانية حاصلة في النبات بدون النفس الغضبية ورأينا النفس الغضبية حاصلة في الحيوان بدون النفس النطقية ثم رأينا هذه الآثار الثلاثة حاصلة في الانسان فعلمنا أن كل واحد من هذه الثلاثة جوهر مستقل بنفسه منفرد بذاته والجواب ثبت في أصول المعقولات أن الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها في آثار متساوية اذا ثبت هذا فنقول من الجائز أن تكون النفس الانسانية مساوية للنفس النباتية في أفعال التغذي والنمو وان كانتا مختلفتين في الماهية ومن الجائز أن تكون النفس الانسانية مساوية للنفس البهيمية في فعل الغضب وان كانتا مختلفتين في الماهية وعلى هذا يكون جوهر النفس الانسانية واحدا بالذات الا أنها مبدأ لافعال ثلاثة أحدها النطق ولا يشاركها فيه سائر النفوس وثانيها الغضب ويشاركها فيه البهيمة فقط وثالثها الشهوة ويشاركها فيه البهائم والنبات فان قالوا النفس الواحدة كيف تكون مصدرا لافعال مختلفة قلنا لم لا يجوز ذلك لاسيما عند حصول الآلات المختلفة فهذا هو البيان الملخص في وحدة النفس وهو أقوى مما كتب جالينوس فيه المجلدات أما المقام الثاني في بيان أن العضو الرئيس على الاطلاق هو القلب فنقول انا قد بينا فيما تقدم أن المني اذا وقع في الرحم صار كالكرة وتجتمع فيها الاجزاء الهوائية والنارية وتسمى مادة الارواح وتجتمع الاجزاء المائية والارضية وتحيط بتلك الكرة لتكون صوانا لها والمانع من التحلل وذلك الموضع المتوسط الذي اجتمعت فيه تلك الاجزاء اللطيفة هو الموضع الذي اذا تمت خلقته كان قلبا فبهذا الطريق عرفنا أن أول عضو يتكون هو القلب واذا كانت النفس واحدة كان تعلقها الاول بالقلب ثم بواسطة القلب يسري أثرها الى سائر الاعضاء فثبت أن العضو الرئيس على الاطلاق هو القلب هذا هو الكلام المعول عليه في اثبات هذا المطلوب وههنا وجوه أخر اقناعية ونحن نذكرها الحجة الاولى أن العقلاء يجدون الفهم والادراك والعلم في ناحية القلب فعلمنا أن القلب محل العلم قال جالينوس مسلم أن القلب محل الغضب فأما أنه محل العلم فممنوع وجوابه أن الغضب دفع المنافي ودافع المنافي له شعور بكونه منافيا فوجب أن يكون القلب محل العلم والشعور الحجة الثانية أن النفس هي الحساسة المتحركة بالارادة فاذا تعلقت بالقلب فلا بد أن تفيده الحس والحركة الارادية فيكون القلب منبعا للحس والحركة الارادية الحجة الثالثة أن الحس والحركة الارادية انما يحصلان بالحرارة أما البرودة فمانعة عنهما والقلب منبع الحرارة والدماغ للبرودة فجعل القلب مبدأ للحس والحركة الارادية أولى من جعل الدماغ مبدأ لهما الحجة الرابعة كل أحد اذا قال أنا فانه يشير بقوله أنا الى صدره وناحية قلبه وأيضا

اذا قال الرجل العاقل أنا فعلت كذا وأنا أقول كذا يضع يده على ناحية قلبه وهذا دليل يدل على أن كل أحد يعلم بالضرورة أن المشار اليه بقوله أنا موجود فى القلب لا فى الدماغ (الحجة الخامسة) ظهور آثار النفس الناطقة النطق فوجب أن يكون معدن النفس الناطقة هو الموضع الذى ينبعث منه النطق لكن النطق والكلام انما ينبعث من القلب لان الصوت انما يتولد من اخراج النفس وادخال النفس واخراجه فعل القلب وذلك لان المقصود من ادخال النفس ترويح حرارة القلب والمقصود من اخراجه دفع الفضلة المحترقة واذا كان ادخال النفس واخراجه مقصودا للقلب بالذات كان اسناد هذا الفعل الى القلب أولى من اسناده الى الدماغ الذى لا حاجة به اليه البتة فثبت أن اخراج النفس فعل القلب والصوت انما يحدث من اخراج النفس فثبت أن فاعل الصوت هو القلب قال جالينوس الصوت لا ينبعث من القلب بل من الدماغ ويدل عليه وجوه الاول أن الآلة الاولى للصوت هى الحنجرة بدليل انك اذا خرقت قصبة الرئة أسفل من الحنجرة لم تسمع لذلك الحيوان بعد هذه الحالة صوتا فثبت أن آلة الصوت هى الحنجرة وهى مؤلفة من ثلاثة غضاريف وهذه الغضاريف تحرك بعضلات كثيرة وتلك العضلات انما تحرك بأعصاب نابتة من الدماغ فثبت أن فاعل الصوت هو الدماغ والثانى أنا نرى عصبات البطن تمتد عند التصويت بالصوت العنيف وأما القلب فانه لا ينباله التعب عند التصويت والثالث أن القلب اذا كشف عنه ثم قبض عليه لم يبطل من الحيوان صوته وان كشف عن الدماغ ثم ضغط بطل فى الحال صوت ذلك الحيوان فثبت أن مبدأ الصوت هو الدماغ لا القلب والجواب أنا بينا بالحجة القوية أن مبدأ الصوت هو القلب أقصى ما فى الباب أن الدماغ يعين عليه الا أن هذا لا يقدح فى قولنا (الحجة السادسة) أن القلب موضوع فى موضع يقرب أن يكون وسطا من البدن والعضو الرئيس يليق به ذلك حتى يكون ما ينبعث منه من القوى يصل الى جميع أطراف البدن على القسمة العادلة والدماغ موضوع فى أعلى البدن وذلك ينافى هذا المقصود (الحجة السابعة) أن الناس يصفون القلب بالذكاء فيقولون قلب ذكى وقلب بليد قال جالينوس الناس اذا وصفوا انسانا بأن له قلبا قويا أرادوا منه الشجاعة واذا قالوا فلان لا قلب له فالمراد منه الجبن والجواب أن هذا يدل على أن القلب موضع الغضب وهذا لا ينافى أن يكون القلب موضع الفهم والعلم والله أعلم واحتج جالينوس على أن موضع الادراك هو الدماغ بوجوه الحجة الاولى هى أن الدماغ منبت العصب والعصب آلة الادراك وما كان منبتا لآلة الادراك وجب أن يكون معدنا للقوة الادراك فهذه مقدمات ثلاث أما المقدمة الاولى وهى أن الدماغ منبت للعصب فالدليل عليه أن الاعصاب الكثيرة انما توجد فى الدماغ وأما القلب فانه لا يوجد فيه الا عصبة صغيرة واذا كان

كذلك وجب أن يكون الدماغ منبت الاعصاب وأما المقدمة الثانية وهي
أن الاعصاب آلة الحس والحركة فالدليل عليه انك اذا كشفت عن عصبة وشددتها
وجدت ما كان أسفل من موضع الشد يبطل عنه الحس والحركة وما كان أعلى
مما يلي جانب الدماغ لا يبطل عنه قوة الحس والحركة وهذا يدل على أن آلة الحس
والحركة هو العصب وأما المقدمة الثالثة وهي أنه لما كان الدماغ منبت آلة الحس
والحركة وجب أن يكون معدنا لهما فالدليل عليه أنه اذا كان قوة الحس والحركة
انما يصلان من الدماغ الى جميع أطراف البدن بواسطة هذه الاعصاب النابتة
من الدماغ فثبت أن المنبع والمعدن لهذه القوة هو الدماغ واعلم أن أصحاب
ارسطاطاليس أجابوا عن هذه الحجة من وجهين الاول قالوا لا نسلم أن الدماغ منبت
العصب أما دليل جالينوس على ذلك وهو أن الاعصاب كثيرة قوية عند الدماغ وقليلة
صغيرة عند القلب فقد أجابوا من وجهين الاول أن هذه المقدمة الواحدة غير منتجة
للمقصود بل لا بد من ضم مقدمة أخرى اليها وهي ان القوة والكثرة انما تكونان
عند المبدا والصغر والقلة عند غير المبدا الا أن هذه المقدمة غير برهانية بل هي
منقوضة من وجوه الاول أن العصبة المجوفة تكون رقيقة عند المنبت فاذا دخلت
الموضع الذى تكون الحدقة فيه تغلظ تلك العصبة وتتسع وهذا نقض على هذه
المقدمة الثاني أن الحبة التي يتولد منها ساق الشجرة تكون أصغر بكثير من ساق
الشجرة فلم لا يجوز أن تكون العصبة الصغيرة التي في القلب نابتة التي تنشعب
منها الاعصاب الكثيرة في الدماغ الثالث لو صح دليل جالينوس لوجب أن يدل
ان مبدأ العروق الضوارب هي النسيجة الشبيهة بالشبكة التي في الدماغ لا القلب لان
في تلك النسيجة من العروق الضوارب عددا لا يحصى وهو في غاية المشابهة لعروق
الشجرة الوجه الثاني في الجواب سلمنا أن الكثرة والقوة لا تحصلان الا عند المبدا لكن
لا نزاع في أن القلب منبت الشرايين وهي من جنس اجرام الاعصاب فيمكن أن لا تنبت
الاعصاب الا منها انما قلنا ان العروق من جنس الاعصاب وذلك لان اجرام العروق
تتفرق وتنقسم الى الشظايا الليفية التي لا حس لها وهي بيض لدنة عديمة الدم صلبة
غير حساسة في نفسها والاعصاب كذلك في جميع الصفات والدليل على أن الاعصاب
غير حساسة في أنفسها أنك اذا شددت العصبة برباط شدا قويا صار ما هو أسفل من
موضع الشد عديم الحس وذلك يدل على أن العصب غير حساس في نفسه
وانما يجرى اليه الحس من موضع آخر فثبت أن العروق والاعصاب متشاركة
في هذه الصفات والاحوال فعلمنا أن العروق والاعصاب من جوهر واحد
واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز أن يقال ان هذه العروق الضوارب لما انقسمت
وتشعبت ودقت وصغرت ونفذت في الدماغ التف بعضها على البعض وانتسجت

أجزاؤها واتصلت وصارت على شكل الاعصاب وتحقيق القول فيه أن هذه الشرايين حينما انفصلت عن القلب كان يحتاج اليها لتكون حاملة الدم والروح الى جوهر الدماغ فلما صغرت ونفذت فى جوهر الدماغ وحصل هذا المقصود حصل الاستغناء عنها فلا جرم صرفت الى غرض آخر وهو أن أزيل عنها وصف التجويف وانضمت تلك الشظايا بعضها الى بعض وصارت على أشكال الاعصاب فبهذا الطريق صارت العروق أعصابا ولما كان منبت العروق هو القلب لا جرم كان منبت الاعصاب أيضا هو القلب بهذا الطريق أجاب جالينوس عن هذا الكلام من وجهين الاول قال الدليل على أن الاعصاب ليست من جنس العروق وجوه الاول أن الشرايين نابضة والاعصاب ليست بنابضة الثانى أن الشرايين مجوفة والاعصاب ليست بمجوفة الثالث أن الشرايين محتوية على الدم بدليل أنها اذا ثقبت جلب ذلك الثقب على صاحبه من انفجار الدم أمراضا صعبا والعصب كله لا دم له الرابع أن الشرايين مؤلفة من طبقتين احداهما تنحل الى أجزاء ذاهبة فى العرض على الاستدارة والاخرى تنحل الى أجزاء تذهب على الاستقامة فى الطول وأما العصب فهو ينحل الى ليف أبيض عديم الدم ذاهب على الاستقامة فى الطول الخامس أنك اذا شددت العصب حصل عدم الحس والحركة الارادية ولا يبطل منه حركة النبض وان شددت الشريان يبطل النبض ولم يبطل الحس والحركة السادس أن العصب قد يمسك عن فعله كثيرا والشريان فعله دائم وهو النبض فثبت بهذه الوجوه أن الشرايين ليست من جنس الاعصاب الوجه الثانى من الجواب عن هذا الكلام قال ان أصل الشريان المتولد من القلب ينقسم الى قسمين قسم يصعد الى جانب الرأس وقسم ينزل الى أسفل البدن والقسم النازل الى الاسفل لا شك أنه ينقسم و يتفرق الى العروق الدقاق ثم انها بعد دقتها صارت اعصابا فوجب أن يكون الحال فى الشرايين الداخلة كذلك اجاب أصحاب ارسطاطاليس فقالوا أما الجواب الاول فضعيف لان الصفات المذكورة للشرايين انما تكون باقية قبل نفوذها فى جوهر الدماغ فلم قلتم ان هذه الصفات تبقى والذى يدل عليه أن الروح الدماغى لا شك أنه كان متولدا فى القلب ثم انه تصاعد من القلب وبقى فى الشبيكة المتولدة تحت الدماغ مدة ثم انه نفذ فى الدماغ فحدث له حال كونه فى الدماغ أحوال وصفات ما كانت حاصلة حين كان فى القلب فلم لا يجوز أن يكون الحال فى الشرايين كذلك وهو أن الصفات المذكورة للشرايين كانت حاصلة لها قبل نفوذها فى جرم الدماغ أما بعد نفوذها فى جرم الدماغ وتقسمها وتصغرها فى الغاية فانه أثر فيها جرم الدماغ وقلبها عن طباعها فصارت فى الصورة والخلقة شيأ آخر فبهذا الاحتمال لا يبطل ما ذكره جالينوس وأما جوابه الثانى فهو أيضا ضعيف وذلك لان الروح القلبى لما صعد الى الرأس فى الشرايين الصغيرة

نزل أيضا الى أسفل البدن فى الشرايين الصغيرة ثم ان الجزء الصاعد الى الرأس تغير من حالته بسبب اختلاطه بجرم الدماغ والجزء النازل الى أسفل لم يتغير عن حالته البتة فلم لا يجوز أن يكون الحال فى أجرام الشرايين كذلك فهذا تمام الكلام على حجة جالينوس على أن الدماغ منبت العصب واحتج ارسطاطاليس على أن منبت العصب هو القلب فقال الحركة الارادية لابد وأن تكون بآلة صلبة قوية والدماغ ليس بجرمه شئ من الصلابة والقوة وأما القلب ففيه أنواع من الصلابة منها أن لحمه قوى شديد صلب أصلب من سائر اللحوم ومنها أن فيه من الرباطات العصبية مقدارا كثيرا ومنها أنه بسبب كثرة حركته لابد وان يكون أقوى جرما واذا كان كذلك كان جعل القلب منبتا للاعصاب التى هى الآلات للحركة القوية أولى من جعل الدماغ منبتا أجاب جالينوس عنه من وجهين الاول أنه بنى كلامه على المقدمة القياسية والحس دل على أن المنبت هو الدماغ والقياس المعارض للحس لا يلتفت اليه والثانى أن المتولى لتحريك الاعضاء ليس هو العصب فقط بل العضل والعضلات مركبة من الاعصاب والرباطات والاغشية واللحوم وهى مستندة الى الاعضاء الصلبة والاعصاب تفيدها الحس والقوى على الحركة وأما ما يختلط بها من الرباطات والاغشية فيفيدها الشدة والقوة على الحركة والامن من الانقطاع وعلى هذا التقدير لا يمتنع كون الدماغ منبتا للاعصاب أجاب أصحاب ارسطاطاليس عن الاول بأن الحس لم يدل الا على كثرة الاعصاب وقوتها عند الدماغ وقد بينا أن هذا القدر لا يدل على كون الدماغ منبتا للاعصاب وأما الثانى فضعيف لأن جالينوس استدل بغلظة العصب وكثرته على تولده منه وارسطاطاليس عارض هذا فقال ان هذا الوجه يدل على قولكم كون الدماغ لينا والعصب قويا صلبا يمنع من تولده منه بل كون العصب قويا صلبا مع كون القلب قويا صلبا يدل على أن العصب أصل نابت من القلب فسقط كلام جالينوس بالكلية والله أعلم (النوع الثانى) من الجواب عن شبهة جالينوس سلمنا أن الدماغ منبت للعصب الذى هو آلة الحس والحركة لكن لم قلتم انه يلزم من هذا كون الدماغ معدنا لقوة الحس والحركة بيانه أنه لا يبعد أن تكون قوة الحس والحركة متولدة فى القلب الا أن الدماغ يرسل الى القلب آلة نابتة منه ليستفيد بتلك الآلة قوة الحس والحركة من القلب واذا كان هذا الاحتمال قائما سقط كلام جالينوس بالكلية الحجة الثانية لجالينوس على أن معدن القوة المدركة ليس هو القلب وهذا أحسن دلائله أنه لو كان قوة الحس والحركة الارادية تنفذ من القلب الى الدماغ لكنا اذا شددنا العصبة بخيط شدا قويا وجب أن يبقى الحس والحركة فى الجانب الذى يلى القلب وأن يبطل من الجانب الذى يلى الرأس لكن الامر بالضد فعلمنا ان قوة الحس والحركة تجرى من الدماغ الى القلب ولا تجرى

من القلب الى الدماغ وهذه الحجة لا يحتاج فيها الى المقدمات الكثيرة المذكورة فى الحجة الاولى والجواب لم لا يجوز أن يقال ان الروح القلبي يكون فى غاية الحرارة فاذا كان بينه وبين الدماغ منفذ مفتوح وصل تبريد الدماغ الى القلب فاعتدل واستعد لقبول قوة الحس والحركة فاما اذا انسد ذلك المسلك وانقطع عن القلب أثر الدماغ فلا جرم لم يبق مستعدا لقبول قوة الحس والحركة فبطلت هذه القوة من الجانب الذى يلى القلب الحجة الثالثة لجالينوس أن الحكماء والاطباء اتفقوا على أن الحامل لقوة الحس والحركة جسم لطيف نافذ فى الاعضاء وهو الروح فاذا كان كذلك فالدماغ بكونه مبدأ لهذا الروح أولى من القلب وذلك لانا نجد فى الدماغ مواضع خالية فتلك المواضع الخالية تصلح لان تتولد فيها تلك الارواح وأما القلب فليس كذلك لان التجويف الايمن منه مملوء من الدم وانما الشبهة فى التجويف الايسر فانه يعتقد أنه مملوء من الروح قال جالينوس وليس الامر كذلك فان القلب اذا كشف عنه وابرز من غير أن تثقب وتخرق أغشيته لم يمت الحيوان بهذا السبب بل قد يلبث مدة طويلة تلمسه بيدك وتنظر اليه بعينك وهو مكشوف فتعرف كيف نبضه فى هذه الحالة لتساوى نبضه قبل أن يكشف عنه ولكن بشرط أن يقع هذا التشريح فى موضع لا يكون هواؤه باردا لئلا يبرد القلب فانه لو برد لصار النبض ضعيفا بطيئا متفاوتا اذا عرفت هذا فنقول انا اذا غرزنا الابرة فى غشاء هذا التجويف الايسر سال فى الحال منه دم ولو كان هذا مملوأ من الروح لوجب أن لا يسيل منه الدم البتة ولو كان هذا التجويف فى بعضه روح وفى بعضه دم لوجب أن يخرج الروح أولا ثم يسيل الدم بعده وعلى هذا التقدير فكان يجب أن لا يسيل الدم فى الحال فلما سال فى الحال علمنا أن التجويف الايسر مملوء من الدم وأيضا الحيوان الذى مات نجد فى التجويف الايسر من تجويفى قلبه علق الدم وأما الدماغ فان بجرمه من ردة فلا يمتنع أن يحصل فى تلك الغضون أجزاء الروح والجواب أن هذه الحجة فى غاية الضعف لانها ان صحت فهى تدل على أنه ليس فى القلب روح أصلا وجالينوس لا ينازع فى كون القلب معدنا للارواح الحيوانية ويسلم أن الروح الدماغى هو الذى صعد من القلب الى الدماغ وصار هناك روحا حاملا لقوة الحس والحركة الحجة الرابعة لجالينوس أن العقل أشرف القوى فوجب أن يكون مكانه أشرف الامكنة واشرف الامكنة أعلاها فوجب أن يكون مكان العقل هو الدماغ وهو بمنزلة الملك العظيم الذى سكن القصر الاعلى وأيضا الحواس محيطة بالرأس كانها خدم الدماغ وواقفة حوله على مراتبها اللائقة بها وأيضا محل الرأس من البدن مكان السماء من العالم فكما أن السماء منزل الروحانيات فكذلك الدماغ وجب أن يكون منزل العقل الذى هو روحانى هذا البدن والجواب أن ماذكرناه من الدلائل اليقينية لا تعارضها هذه الاقناعيات فهذا آخر الكلام

المنغمر في هذه المسئلة وكنت قد طالعت كتاب آراء بقراط وأفلاطون وهو كتاب طويل والمقصود منه هذه المسئلة فتعبت في تلخيص أبحاثه وضممت اليه أشياء كثيرة من المعقولات ثم خفت من أن يضيع ذلك مني فكتبته في هذا المكان لئلا يضيع وبالله التوفيق (المسئلة الثانية) في شرح أحوال القلب الذي يدل على شرف القلب وجوه الاول أن المقصود من خلق الانسان اشتغاله بمعرفة الله تعالى وخدمته وذلك لانه تعالى قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فبين أن المقصود من الخلق هو العبادة ثم قال في آية أخرى المقصود من العبادة هو المعرفة والاخلاص أما المعرفة فقوله لموسى عليه السلام وأقم الصلوة لذكري وأما الاخلاص فقوله تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فظهر أن لب اللب ومقصود المقصود انما هو معرفة الله تعالى ثم انك قد عرفت أن محل هذه المعرفة هو القلب فحينئذ ظهر أن المقصود من خلق العالم هو القلب الثاني أنه ثبت في الروايات أن أول ما خلق الله جوهرة ثم نظر اليها بعين الهيبة فصارت ماء ثم سلط النار عليها فارتفع منها زبد وعلاه دخان فخلق الارض من الزبد والسموات من الدخان فنقول انه تعالى خلق تلك الجوهرة شيأ واحدا وسله من العدم الى الوجود فكل ما وجد من المخلوقات فهو سلالة المعدومات ثم سل من ذلك المخلوق السموات والارض لانه قال كانتا رتقا ففتقناهما وهذا هو السلالة الثانية ثم سل من الارض قبضة تراب آدم عليه السلام كما قال تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين وهذا هو السلالة الثالثة ثم سل من جسد آدم قلبه وكان هذا هو السلالة الرابعة ثم جعل القلب سرير المعرفة فظهرت تلك الحكمة المطلوبة في رابع السلالات ليعلم أنه الشئ المختار من جميع المخلوقات وعند هذا ظهر أن جسم الانسان منقسم الى قسمين الى الهيكل الظاهر في الصورة والى المضغة الباطنة وهي القلب الذي هو سرير معرفة الله تعالى فالقلب تبع الهيكل الظاهر في الصورة والهيكل الظاهر تبع القلب في المعنى ولما جعل الهيكل تبعا للمضغة الباطنة علم أنك ما خلقت لاجل هذا الظاهر بل لاجل أن تطلب من هذا الظاهر باطنا ومن هذا الشاهد غائبا ومن هذا المحسوس معقولا واذا ظهر بما قلنا أن المقصود الاصلي هو القلب وحصنه هو كل البدن وحصن البدن هو كل الارض وحصن الارض هو كل السموات وحصن كل السموات عالم الممكنات والكل مسخر في قبضة قدرته ونفاذ الهيته اذا عرفت هذا فنقول القلب له اسمان في القرآن أحدهما القلب والثاني الفؤاد قال تعالى كتب في قلوبهم الايمان لهم قلوب لا يفقهون بها وقال ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا وقال وأفئدتهم هواء وقال نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة ثم نقول يحتمل أن يكون الفؤاد اسما لجميع هذه المضغة والقلب اسما لجزء مخصوص منه

ونسبته الى كل هذه المضغة كنسبة العين الى الهيكل الظاهر والشئ يكون اسما للشئ الذى نسبته الى عين هذه المضغة كنسبة النقطة الناظرة الى العين وتلك النقطة هى المسماة بسويداء القلب فهذه السويداء بالنسبة الى العين الباطنة كسواد العين بالنسبة الى العين الظاهرة والسبب فى أن الابصار الظاهرة تحصل بالسواد والبصيرة الباطنة تحصل بالسويداء وجهان الاول أن الابصار يجرى مجرى النور والسواد من جنس الظلمة فالسواد والابصار كالمتضادين واظهار أحد الضدين من الآخر أدل على القدرة والحكمة الثانى أن يكون الانتهاء على وفق الابتداء فكما أن فى الابتداء يظهر نور الوجود من ظلمة العدم بايجاد الحق سبحانه وتعالى فكذلك فى الانتهاء ظهر نور البصر والبصيرة من ظلمات سواد العين وسويداء القلب ليكون المبدأ والغاية دالين بقرائن الاحوال وشواهد المقال على تحقيق قوله فالق الاصباح فعند هذا ظهر ترتيب عجائب الظاهر والباطن أما الظاهر فاوله الهيكل الظاهر ثم العين ثم الناظرة ثم النور الباصر الموجود فى النقطة الناظرة وأما الباطن فالفؤاد وهو اسم لتمام هذه المضغة ثم القلب ثم النقطة الناظرة وهى سويداء القلب ثم نور البصيرة اذا عرفت هذا فنقول ان الابصار فى العالم الظاهر تتوقف على شرائط وتلك الشرائط بعينها معتبرة فى ادراك البصيرة الشرط الاول للابصار أن لا يكون المبصر فى غاية الجلاء ولا فى غاية الخفاء أما الذى فى غاية الجلاء فكالشمس فان العين تتحير فيها فلا تقدر على ابصارها بالتمام والكمال وأما الذى فى غاية الخفاء فكالذرة فكذا للعقل مدركات هى فى غاية الجلاء والعظمة ومدركات هى فى غاية الخفاء والصغر أما الاشياء التى فى غاية الجلاء والاشراق فهو جلال الله تعالى وكبرياؤه ويليه عظمة الارواح العالية المقدسة فنور سويداء القلب يحترق فى هذه الحضرات فلا يصل اليها واليه الاشارة بقول من قال سبحان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره واختفى عنها بكمال نوره وأما الذى فى غاية الخفاء فكتفاصيل الاحوال وجريان الحدثات أما تفاصيل الاحوال فقوله وننشئكم فيما لا تعلمون فان النطفة حينما تقع فى الرحم الى أن تنفصل جنينا الها فى كل لحظة حالة وفى كل لحظة صفة الا أن التفاوت بين اللحظتين مما لا يصل اليه عقول البشر وأما جريان الحدثات فهو أنه تعالى لما ذكر من الحيوانات الانعام فقال والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ثم قال بعده والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ثم قال ويخلق ما لا تعلمون والمعنى أنه لا يمكنكم أن تحيطوا علما بتفاصيل أحوال جميع الحيوانات لكثرتها واختلاف أحوالها وبالجملة فالعقول قاصرة عن معرفة الاوائل والاواخر ونظيره أن العقول متحيرة فى مبدأ الخلق والايجاد وفى منتهى الاعدام والافناء بل العقول لا سبيل لها الى معرفة الازل والابد فان كل ما يستحضره فى ذهنه يكون متوسطا بين الازل

والابد ولو أنه بقى الى قيام القيامة يتقدم الى ما قبل ويتأخر الى ما بعد لم يرتفع الا في التوسط بين الازل والابد ويرى حقيقة الازل والابد منزهة من لواحق الاقطار وعلائق الافكار والشرط الثاني أن المبصر اذا كان حاضرا فالم يحرك الانسان حدقته من جانب الى جانب تحريكات كثيرة لم ير المبصر فكذلك القلب ما لم يحرك عينه الروحانية من معقول الى معقول لم يتمكن من الابصار وتلك التحريكات هي المسماة بالفكر والروية ونظر العقل وكما أن نظر العين عبارة عن تقليب الحدقة من جهة الى جهة طلبا للرؤية فكذلك نظر القلب عبارة عن تقليب حدقة العقل من جانب الى جانب طلبا لادراك المعقول والشرط الثالث أن قوة الباصرة لا يمكنها ادراك المبصرات الا عند صيرورة الهواء مضيئا بسبب طلوع الاشياء النيرة فكذا العقل لا يقدر على الابصار الا عند طلوع الاشياء النيرة الروحانية ثم نيرات العالم الجسماني أربعة الشمس والقمر والكواكب ثم النار فكذلك نيرات العالم الروحاني أربعة نور جلال الله كما قال تعالى وأشرقت الارض بنور ربها وهو بمنزلة الشمس فكما لا تستطيع أبصار الخفافيش ابصار قرص الشمس فكذلك لا تستطيع ابصار الارواح البشرية مطالعة نور جلال الله فهذه المرتبة بمنزلة الشمس والمرتبة الثانية بمنزلة أنوار الارواح العلوية الروحانية الكروبية كما قال تعالى ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده وقال نزل به الروح الامين على قلبك وأكابر الانبياء والصديقين هم الذين يطيقون مطالعة هذه الانوار فهذه المرتبة بمنزلة القمر فكما أن القمر تارة يكون بدرا يضيء العالم اضاءة كاملة وتارة يكون هلالا دقيقا يظهر قليلا ثم يخفى فكذا الارواح قد تكون عظيمة الاضاءة والانارة كقوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وكقوله تعالى ويستغفرون للذين آمنوا وتارة تكون كالهلال الضعيف وهو قوله وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيأ والمرتبة الثالثة أنوار الارواح السفلية وهم الصديقون الملازمون لعتبة جلال الله المعتكفون في حظائر قدس الله استنارت أرواحهم وأناروا أرواح غيرهم فهذه المرتبة بمنزلة الكواكب وكما أن الكواكب قد تكون في العظم درية مثلالئة كما قال تعالى كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة وقد تكون ضعيفة جدا كالسهى وأمثاله فكذلك الارواح السفلية منها ما تكون قوية ومراتبها أربع أولها الذين يكونون في العظم الاول وهو روح الخليل والكليم وروح الحبيب فان أرواح الخلق تهتدي بأنوار هذه الارواح السفلية لانها أرواح قدسية قريبة الدرجة من الارواح العلوية ولهذا قال تعالى يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا اليكم نورا مبينا وقال قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وكما أن الفائدة في الكواكب الاهتداء كما في قوله تعالى وعلامات وبالنجم هم يهتدون فكذا دعوات

الانبياء عليهم السلام أعلام نورانية يهتدى بها فى ظلمات بر الشبهات وبحر الشهوات قال تعالى وانك لتهدى الى صراط مستقيم صراط الله الذى له ما فى السموات وما فى الارض ألا الى الله تصير الامور وثانيها الذين يكونون فى العظم الثانى وهم أرواح أولى العزم كما قال تعالى فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل وثالثها أرواح المرسلين وهم ثلثمائة وثلاثة عشر وهؤلاء الذين يكونون فى العظم الثالث من الكواكب ورابعها أرواح جملة الانبياء عليهم الصلاة والسلام وهم كما يقال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا وهؤلاء هم الذين يكونون فى مرتبة العظم الرابع من الكواكب ثم بعد هذه المراتب المؤمنين وهى ثلاث السابقون والمقتصدون والظالمون كما قال تعالى ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات فالسابقون هم الاولياء كما قال تعالى ألا ان أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون والمقتصدون هم العلماء قال تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم والظالمون هم العوام ولكل واحد من هذه الارواح اثر ونور فاذا اتصلت صارت كالمرايا المحاذية فتنعكس أنوار بعضها الى بعض فتصير كل واحدة منها مكملة للاخرى من وجه ومستكملة بها من وجه ولهذا السبب كان أحد مقامات الصديقين الحب فى الله والمرتبة الرابعة من نيرات العالم الروحانى العقل ومرتبته مرتبة النار فى العالم الجسمانى واعلم أن نور العقل له عيوب كثيرة كما أن نور النار له عيوب كثيرة فالاول كما أن نور النار ممزوج بدخان كثير يسود الثوب ويجفف الدماغ فكذا نور العقل ممزوج بدخان الشبهات وذلك الدخان تارة يسود ثوب العبودية بلطخة التشبيه والتعطيل وأخرى يجفف دماغ البشرية فيلقى صاحبه فى وهم الحلول والاتحاد والثانى أن نور السراج فيه اشراق وفيه احراق فكذا نور العقل فيه اشراق وفيه احراق اما اشراقه فهو التفكر فى غير الله ليستدل به على جلال عظمة الله وأما احراقه فهو التفكر فى جلال الله فلهذا السبب قال عليه السلام تفكروا فى الخلق ولا تتفكروا فى الخالق والثالث أن نور السراج ينطفئ بأدنى ريح فكذا سراج نور العقل ينطفئ بأدنى شبهة فلهذا السبب قال لمحمد صلى الله عليه وسلم ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيأ قليلا وقال الخليل عليه السلام ربنا واجعلنا مسلمين لك وقال يوسف الصديق توفنى مسلما وقال سليمان وأدخلنى برحمتك فى عبادك الصالحين وقال الكليم رب اشرح لى صدرى وقال عيسى ربنا أنزل علينا مائدة من السماء وتلك المائدة مائدة الهداية والمعرفة والرابع أن السراج انما يضىء اذا وضع فى بيت صغير وأما اذا وضع فى صحراء واسعة فانه يقل ضوءه فكذا سراج العقل انما يظهر نوره اذا وضع فى بيت البدن كما قال وفى أنفسكم أفلا تبصرون فان هذا البيت بيت صغير مختصر ألا ترى أن سراج العقل لما وضع فى ميدان الارواح انطفأ ولم يظهر له لمعان واشراق

كما قال تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا فاذا كان حاله في ميدان الارواح كذلك فاعرف انه كيف يكون حاله في صحراء أنوار الجلال الصمدية وفضاء كمال الاسرار الالهية التي تقدست عن أن يكون لها بداية ونهاية أو مقطع وغاية والخامس ظهور نور السراج مشروط بأن يكون بينه وبين قرص الشمس حائل اما اذا وضع في مقابلة قرص الشمس انطفأ فكذلك العقل انما يضيء فيما وراء حجب الغيب وعالم أنوار الصمدية وأما اذا أزيل الحجاب فتجلت الانوار انطفأ نور العقل ولهذا قال لموسى عليه السلام اخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى فقوله اخلع الخ اشارة الى تجلي أنوار العظمة والكبرياء والسادس أن نور السراج وان طال بقاؤه لكنه بالآخرة ينطفئ وان استمر لكنه تطلع شمس الحقيقة فيبطل ضوءه لا محالة فكذا نور سراج العقل اما أن ينطفئ لما ريان الغفلات والشهوات واما أن يبقى الى آخر الامر لكنه اذا انقضى ليل الحياة الدنيوية وتجلي نهار عالم الآخرة وانكشفت السرائر وتجلت الضمائر لم يبق لسراج العقل نور ولا قوة البتة فهذا هو شرح نيرات عالم الروحانيات والجسمانيات الى هنا من كتاب أسرار التنزيل للامام الهمام فخر الدين الرازي عليه الرحمة (المسئلة الاولى) اختلف الناس في وجود الجن والشيطان في الناس من أنكر الجن والشياطين واعلم أولا أنه لابد من البحث عن ماهية الجن والشيطان فنقول أطبق الكل على انه ليس الجن والشيطان عبارة عن أشخاص جسمانية كثيفة تجيء وتذهب مثل الناس والبهائم بل القول المحصل فيه قولان الاول أنها أجسام هوائية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة ولها عقول وافهام وقدرة على أعمال صعبة شاقة والقول الثاني ان كثيرا من الناس أثبتوا موجودات لا متحيزة ولا حالة في المتحيز وعقلوا انها موجودات مجردة عن الجسمية ثم هذه الموجودات قد تكون عالية مقدسة عن تدبير الاجسام بالكلية وهي الملائكة المقربون كما قال تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ويليها مرتبة الارواح المتعلقة بتدبير الاجسام وأشرفها حملة العرش كما قال تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية والمرتبة الثانية الحافون حول العرش كما قال تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش والمرتبة الثالثة ملائكة الكرسي والمرتبة الرابعة ملائكة السموات طبقة فطبقة والمرتبة الخامسة ملائكة كرة الاثير والمرتبة السادسة ملائكة كرة الهواء الذي هو في طبع النسيم والمرتبة السابعة ملائكة كرة الزمهرير والمرتبة الثامنة مرتبة الارواح المتعلقة بالبحار والمرتبة التاسعة مرتبة الارواح المتعلقة بالجبال والمرتبة العاشرة مرتبة الارواح السفلية المتصرفة في هذه الاجسام النباتية والحيوانية الموجودة في هذا العالم واعلم أن على كلا القولين هذه الارواح قد تكون مشرقة آلهية خيرة سعيدة وهي المسماة بالصالحين من الجن وقد تكون مظلمة شريرة شقية

وهي المسماة بالشياطين واحتج المنكرون لوجود الجن والشياطين بوجوه الحجة الاولى
ان الشيطان لو كان موجودا لكان اما أن يكون جسما كثيفا أو لطيفا والقسمان
باطلان فيبطل القول بوجوده انما قلنا انه يمتنع أن يكون جسما كثيفا لانه لو كان
كذلك لوجب أن يراه كل من كان سليم الحس اذ لو جاز أن يكون بحضرتنا أجسام
كثيفة ونحن لا نراها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة
ورعود وبروق مع انا لا نشاهد شيأ منها ومن جوز ذلك كان خارجا عن العقل
وانما قلنا انه لا يجوز كونها اجساما لطيفة وذلك انه لو كان كذلك لوجب أن تتمزق
وتتفرق عند هبوب الرياح العاصفة القوية وأيضا يلزم أن لا يكون لها قدرة وقوة
على الاعمال الشاقة ومثبتوا الجن ينسبون اليها الاعمال الشاقة ولما بطل القسمان
ثبت فساد القول بالجن الحجة الثانية أن هذه الاشخاص المسماة بالجن اذا كانوا
حاضرين في هذا العالم مخالطين للبشر فالظاهر الغالب انه يحصل لهم بسبب طول
المخالطة والمصاحبة اما عداوة واما صداقة وان حصلت الصداقة وجب ظهور
المنافع بسبب تلك الصداقة وان حصلت العداوة وجب ظهور المضار بسبب تلك
العداوة الا انا لا نرى آثارا من تلك الصداقة ولا من تلك العداوة وهؤلاء الذين
يمارسون صنعة التعزيم اذا تابوا من الاكاذيب يعترفون بأنهم قط ما شاهدوا أثرا
من هذا الجن وذلك مما يغلب على الظن عدم هذه الاشياء وسمعت واحدا ممن تاب
عن تلك الصنعة قال اني واظبت على العزيمة الفلانية كذا من الايام وما تركت دقيقة
من الدقائق الا أتيت بها ثم اني ما شاهدت من تلك الاحوال المذكورة أثرا الحجة
الثالثة أن الطريق الى معرفة الاشياء اما الحس واما الخبر واما الدليل أما الحس فلم
يدل على وجود هذه الاشياء فانا اذا كنا لا نرى صورة ولا سمعنا صوتا فكيف
يمكننا أن ندعى الاحساس بها والذين يقولون انا أبصرناها أو سمعنا أصواتها فهم
طائفة من المجانين الذين يتخيلون أشياء بسبب خلل أمزجتهم فيظنون انهم رأوها
والكذابون المخرفون وأما اثبات هذه الاشياء بواسطة الانبياء والرسل عليهم السلام
فباطل لان هذه الاشياء لو ثبتت لبطلت نبوة الانبياء فانه على تقدير ثبوتها يجوز أن
يقال ان كل ما أتى به الانبياء من المعجزات انما حصل باعانة الجن والشياطين وكل فرع
أدى الى ابطال الاصل كان باطلا مثاله اذا جوزنا نفوذ الجن في بواطن الانسان
فلم لا يجوز أن يقال ان حنين الجذع انما كان لاجل أن الشيطان نفذ في ذلك الجذع
ثم أظهر الحنين ولم لا يجوز أن يقال ان الناقة انما تكلمت مع الرسول عليه السلام
لان الشيطان دخل في باطنها فتكلم ولم لا يجوز أن يقال ان الشجرة انما انقلعت
من أصلها لان الشيطان قلعها فثبت أن القول باثبات الجن والشياطين يوجب
القول ببطلان نبوة الانبياء عليهم السلام وأما اثبات هذه الاشياء بواسطة الدليل

والنظر فهو متعذر لانا لا نعرف دليلا عقليا يدل على وجود الجن والشياطين فثبت
انه لا سبيل لنا الى العلم بوجود هذه الاشياء فوجب أن يكون القول بوجود هذه
الاشياء باطلا فهذه جملة شبه منكرى الجن والشياطين والجواب عن الشبهة الاولى
أن نقول ان الشبهة التي ذكرتم تدل على أنه يمتنع أن يكون الجن جسما قائما لا يجوز
أن يقال انه جوهر مجرد عن الجسمية واعلم أن القائلين بهذا القول فرق الفرقة الاولى
الذين قالوا النفوس الناطقة البشرية المفارقة عن الابدان قد تكون خيرة
وقد تكون شريرة فان كانت خيرة فهي الملائكة الارضية وان كانت شريرة فهي
الشياطين الارضية ثم اذا حدث بدن شديد المشابهة ببدن تلك النفوس المفارقة
وتعلق بذلك البدن نفس شديدة المشابهة لتلك النفس المفارقة فحينئذ يحدث لتلك
النفس المفارقة ضرب تعلق بهذا البدن الحادث وتصير تلك النفس المفارقة معاونة
لهذه النفس المتعلقة بهذا البدن على الاعمال اللائقة بها فان كانت النفسان من
النفوس الطاهرة المشرقة الخيرة كانت تلك المعاونة والمعاضدة الهاما وان كانت
من النفوس الخبيثة المظلمة الشريرة كانت تلك المعاونة والمعاضدة وسوسة فهذا
هو الكلام في الالهام والوسوسة على قول هؤلاء الفريق الثاني الذين قالوا الجن
والشياطين جواهر مجردة عن الجسمية وعلائقها وجنسها مخالف لجنس النفوس
الناطقة البشرية ثم ان ذلك الجنس يندرج فيه أنواع أيضا فان كانت طاهرة نورانية
فهي الملائكة الارضية وهم المسمون بصالحي الجن وان كانت خبيثة شريرة فهي
الشياطين المؤذية اذا عرفت هذا فنقول الجنسية علة الضم فالنفوس البشرية الطاهرة
النورانية تنضم اليها تلك الارواح النورانية وتعينها على اعمالها التي هي من باب
الخير والبر والنفوس البشرية الخبيثة الكدرة تنضم اليها تلك الارواح الخبيثة الشريرة
وتعينها على اعمالها التي هي من باب الشر والاثم والعدوان والفريق الثالث وهم الذين
ينكرون وجود الارواح السفلية ولكنهم أثبتوا الارواح المجردة الفلكية وزعموا أن
تلك الارواح أرواح عالية قاهرة قوية وهي مختلفة بجواهرها وماهياتها وكما أن لكل
روح من الارواح البشرية بدنا معينا فكذلك لكل روح من الارواح الفلكية بدن
معين وهو ذلك الفلك المعين وكما أن الروح البشري يتعلق أولا بالقلب ثم بواسطته
يتعدى أثر ذلك الروح الى كل البدن فكذلك الروح الفلكي يتعلق أولا بالكواكب
ثم بواسطة ذلك التعلق يتعدى أثر ذلك الروح الى كلية ذلك الفلك والى كلية العالم
وكما أنه يتولد في القلب والدماغ أرواح لطيفة وتلك الارواح تتعدى بالشرايين
والاعصاب الى أجزاء البدن وتصل بهذا الطريق قوة الحياة والحس والحركة الى كل
جزء من أجزاء الاعضاء فكذلك ينبعث من جرم الكواكب خطوط شعاعية تتصل
بجوانب العالم وتتعدى قوة تلك الكواكب بواسطة تلك الخطوط الشعاعية الى أجزاء

هذا العالم وكما أنه بواسطة الارواح الفائضة من القلب والدماغ الى أجزاء البدن يحصل في كل جزء من أجزاء ذلك قوى مختلفة وهى الغاذية والنامية والمولدة والحساسة فتكون هذه القوى كالنتائج والاولاد لجوهر النفس المدبرة لكلية البدن فكذلك بواسطة الخطوط الشعاعية المنبثة من الكواكب الواصلة الى أجزاء هذا العالم تحدث في تلك الاجزاء نفوس مخصوصة مثل نفس زيد ونفس عمرو وهذه النفوس كالاولاد لتلك النفوس الفلكية ولما كانت النفوس الفلكية مختلفة في جواهرها وماهياتها فكذلك النفوس المتولدة من نفس فلك زحل مثلا طائفة والنفوس المتولدة من نفس فلك المشترى طائفة أخرى فتكون النفوس المنتسبة الى روح زحل متجانسة متشاركة فيحصل بينهما محبة ومودة وتكون النفوس المنتسبة الى روح زحل مخالفة بالطبع والماهية للنفوس المنتسبة الى روح المشترى اذا عرفت هذا فنقول ان العلة تكون أقوى من المعلول فلكل طائفة من النفوس البشرية طبيعة خاصة وهى تكون معلولة لروح من الارواح الفلكية وتلك الطبيعة تكون في الروح الفلكي أقوى وأعلى بكثير منها في هذه الارواح البشرية وتلك الارواح الفلكية بالنسبة الى تلك الطائفة من الارواح البشرية كالاب المشفق والسلطان الرحيم ولهذا السبب تلك الارواح الفلكية تعين أولادها على مصالحها وتهديها تارة في النوم على سبيل الرؤيا وأخرى في اليقظة على سبيل الالهام ثم اذا اتفق لبعض النفوس البشرية قوة قوية من جنس تلك الخاصية وقوى اتصاله بالروح الفلكي الذى هو أصله ومعدنه ظهرت عليه أفعال عجيبة وأعمال خارقة للعادات فهذا تفصيل مذاهب من أثبت الجن والشياطين ويزعم انها موجودات ليست أجساما ولا جسمانية واعلم أن قوما من الفلاسفة طعنوا في هذا المذهب وزعموا أن المجرد يمتنع عليه ادراك الجزئيات فالمجردات يمتنع كونها فاعلة للافعال الجزئية واعلم أن هذا باطل لوجهين الاول أنه يمكننا أن نحكم على هذا الشخص المعين بأنه انسان وليس بفرس والقاضى على شيئين لابد وأن يحضره المقضى عليهما فههنا شئ واحد وهو مدرك للكلى هو النفس فيلزم أن يكون المدرك للجزئى هو النفس أيضا الثانى هب أن النفس المجردة لاتقوى على ادراك الجزئيات ابتداء لكن لانزاع أنه يمكنها أن تدرك الجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية فلم لايجوز أن يقال تلك الجواهر المجردة المسماة بالجن والشياطين لها آلات جسمانية من كرة الاثير أو من كرة الزمهرير ثم انها بواسطة تلك الآلات الجسمانية تقوى على ادراك الجزئيات وعلى التصرف في هذه الابدان فهذا تمام الكلام في شرح هذا المذهب وأما الذين يزعمون أن الجن والشياطين أجسام هوائية أو نارية فقالوا الاجسام متساوية في الجسمية والمقدار وهذان المعنيان اعراض فالاجسام متساوية في قبول هذه الاعراض والاشياء المختلفة

بالماهية لا يمتنع اشتراكهما في بعض اللوازم لم لا يجوز أن يقال الأجسام مختلفة بحسب حقائقها المخصوصة وماهياتها المعينة وان كانت مشتركة في قبول الجسمية والمقدار واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز أن يقال أحد أنواع الاجسام أجسام لطيفة نفاذة حية عاقلة لذواتها قادرة على الاعمال الشاقة لذواتها وهي غير قابلة للتفرق والتمزق واذا كان الامر كذلك فتلك الاجسام تكون قادرة على تشكيل أنفسها بأشكال مختلفة ثم ان الرياح العاصفة لا تمزقها والاجسام الكثيفة لا تفرقها أليس أن الفلاسفة قالوا ان النار التي تنفصل عن الصواعق تنفذ في اللحظة اللطيفة في بواطن الاحجار والحديد وتخرج من الجانب الآخر فلم لا يعقل مثله في هذه الصورة وعلى هذا التقدير فان الجن تكون قادرة على النفوذ في بواطن الناس وعلى التصرف فيها وانها تبقى فعالة حية مصونة عن الفساد الى الاجل المعين والوقت المعلوم فكل هذه الاحوال احتمالات ظاهرة والدليل لم يقم على ابطالها فلم يجز المصير الى القول بابطالها وأما الجواب عن الشبهة الثانية انه لا يجب حصول تلك الصداقة والعداوة مع كل أحد وكل أحد لا يعرف الا حال نفسه اما حال غيره فانه لا يعلمها فيبقى هذا الامر في حيز الاحتمال وأما الجواب عن الشبهة الثالثة فهو انا نقول لا نسلم أن القول بوجود الجن والملائكة يوجب الطعن في نبوة الانبياء وسيظهر الجواب عن الشبهة التي ذكرتموها فيما بعد ذلك فهذا آخر الكلام في الجواب عن هذه الشبهات الى هنا من التفسير الكبير (قال في المطالب العالية) والجواب عن الشبهة الثالثة أن ما ذكرتموه معارض بوجه آخر وهو أن الانبياء عليهم السلام أطبقوا على اثبات الجن والشياطين فالطعن في عدمهم يوجب الطعن في نبوة الانبياء فان قالوا اذا كان القول بوجودهم يوجب الطعن في نبوتهم والقول بعدمهم يوجب الطعن أيضا فهذا الطعن لازم على كلا التقديرين فنقول انا في اثبات النبوة طريق عجيب نذكره في باب النبوات ولا يتوجه عليه شيء مما ذكرتموه انتهى لا يخفى أن هذا الجواب أحسن مما ذكره في التفسير الكبير واذ بلغنا بهذا وأما الطريق الذي ذكره في اثبات النبوات فلعلك تجده في هذه الوريقات (المسئلة الثانية) اعلم أن القرآن والاخبار يدلان على وجود الجن والشياطين أما القرآن فآيات (الاولى) قوله تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا انصتوا فلما قضي ولوا الى قومهم منذرين قالوا يا قومنا انا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدي الى الحق وهذا نص على وجودهم وعلى أنهم سمعوا القرآن وعلى أنهم أنذروا قومهم (والثانية) قوله تعالى واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان (والثالثة) قوله تعالى في قصة سليمان عليه السلام يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجوابي وقدور راسيات وقال تعالى

والشياطين كل بناء وغواص وآخرين مقرنين فى الاصفاد وقال تعالى ولسليمان الريح الى قوله ومن الجن من يعمل بين يديه باذن ربه (والرابعة) قوله تعالى يا معشر الجن والانس ان استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والارض فانفذوا الخ (والخامسة) قوله تعالى انا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وحفظا من كل شيطان مارد وأما الاخبار فكثيرة (الخبر الاول) روى مالك فى الموطا عن صيفى بن أفلح عن أبى السائب مولى هاشم بن زهرة دخل على أبى سعيد الخدرى قال وجدته يصلى وجلست أنتظره حتى يقضى صلاته قال فسمعت تحريكا تحت سريره فى بيته فاذا حية فقمت لاقتلها فأشار أبو سعيد أن اجلس فلما انصرف من صلاته أشار الى بيت فى الدار وقال ترى هذا البيت قلت نعم قال انه كان فيه فتى من الانصار حديث العهد بعرس وساق الحديث الى أن قال فرأى امرأته واقفة بين الناس فهيأ الرمح ليطعنها بسبب الغيرة فقالت امرأته ادخل بيتك لترى فدخل بيته فاذا هو بحية على فراشه فركز الرمح فيها فاضطربت الحية فى رأس الرمح وخر الفتى فما ترى أيهما كان أسرع موتا الفتى أم الحية فسألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان بالمدينة جنا قد أسلموا فمن بدا لكم منهم فاذنوه ثلاثة أيام فان عاد فاقتلوه فانه شيطان (والخبر الثانى) روى فى الموطا عن يحيى بن سعيد قال لما أسرى برسول الله صلى الله عليه وسلم رأى عفريتا من الجن يطلبه بشعلة من نار كلما التفت رآه فقال جبريل ألا أعلمك كلمات اذا قلتهن طفئت شعلته قل أعوذ بوجه الله الكريم وبكلماته التامات التى لا يجاوزهن بر ولا فاجر من شر ما ينزل من السماء ومن شر ما يعرج فيها ومن شر ما ينزل الى الارض ومن شر ما يخرج منها ومن شر فتن الليل والنهار ومن شر طوارق الليل والنهار الا طارقا يطرق بخير يا رحمن (الخبر الثالث) روى مالك أيضا فى الموطا أن كعب الاحبار كان يقول أعوذ بوجه الله العظيم الكريم الذى ليس شئ أعظم منه وبكلمات الله التامات التى لا يجاوزهن بر ولا فاجر وبأسمائه كلها ما قد علمت منها وما لم أعلم من شر ما خلق وذرأ وبرأ (الخبر الرابع) روى أيضا مالك أن خالد بن الوليد قال يا رسول الله انى أروع فى نومى فقال قل أعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه وشر عباده ومن همزات الشياطين وأن يحضرون (الخبر الخامس) ما اشتهر وبلغ مبلغ التواتر من خروج النبى صلى الله عليه وسلم ليلة الجن وقراءته عليهم ودعوته اياهم الى الاسلام (الخبر السادس) روى القاضى أبو بكر فى الهداية أن عيسى بن مريم عليهما السلام دعا ربه أن يريه موضع الشيطان من بنى آدم فأراه ذلك فاذا رأسه مثل رأس الحية وضع رأسه على القلب فاذا ذكر الله خنس واذا لم يذكره وضع رأسه على حبة قلبه (الخبر السابع) قوله صلى الله عليه وسلم ان الشيطان ليجرى من ابن آدم مجرى الدم وقال ما منكم من أحد الا وله شيطان قيل ولا أنت يا رسول الله قال ولا أنا الا أن الله أعاننى عليه فأسلم

والاحاديث كثيرة والقدر الذى ذكرناه كاف (من التفسير الكبير) قال فى التفسير الكبير أيضا فى سورة ص عند تفسير قوله تعالى والشياطين كل بناء وغواص وآخرين مقرنين فى الاصفاد وههنا بحث وهو أن هذه الآيات دالة على أن الشياطين لها قوة عظيمة وبسبب تلك القوة قدروا على بناء الابنية العالية التى لا يقدر عليها البشر وقدروا على الغوص فى البحار واحتاج سليمان عليه السلام الى أن قيدهم والقائل أن يقول ان هذه الشياطين اما أن تكون أجسادهم كثيفة أو لطيفة فان كان الاول وجب أن يراهم من كان صحيح الحاسة اذ لو جاز أن لا نراهم مع كثافة أجسادهم فليجز أن يكون بحضرتنا جبال عالية وأصوات هائلة لا نراها ولا نسمعها وذلك دخول فى السفسطة وان كان الثانى وهو أن تكون أجسادهم لطيفة رقيقة فمثل هذا يمتنع أن يكون موصوفا بالقوة الشديدة وأيضا لزم أن تتفرق أجسادهم وأن تتمزق بسبب الرياح القوية وأن يموتوا فى الحال وذلك يمنع وصفهم بالقوة القوية وأيضا الجن والشياطين ان كانوا موصوفين بهذه القوة الشديدة فلم لا يقتلون العلماء والزهاد فى زماننا ولم لا يخربون ديار الناس مع أن المسلمين يبالغون فى اظهار لعنهم وعداوتهم وحيث لم يحس بشئ من ذلك علمنا أن القول باثبات الجن والشياطين ضعيف (واعلم) أن أصحابنا يجوزون أن تكون أجسامهم كثيفة مع أنا لا نراهم وأيضا لا يبعد أن يقال ان أجسامهم لطيفة بمعنى عدم اللون ولكنها صلبة بمعنى انها لا تقبل التفرق والتمزق (وأما الجبائى) فقد سلم انها كثيفة الاجسام وزعم أن الناس كانوا يشاهدونهم فى زمان سليمان عليه السلام ثم انه لما توفى أمات الله تلك الجن والشياطين وخلق نوعا آخر من الجن والشياطين تكون أجسامهم فى غاية الرقة ولا يكون لهم شئ من القوة والموجود فى زماننا من الجن والشياطين ليس الا من هذا النوع انتهى ما قاله فى هذه السورة مما يتعلق بهذا البحث (المسئلة الثامنة) فى كيفية الوسوسة بناء على ما ورد فى الآثار ذكروا أنه أى الشيطان يغوص فى باطن الانسان ويضع رأسه على حبة قلبه ويلقى اليه الوسوسة واحتجوا بما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال ان الشيطان ليجرى من ابن آدم مجرى الدم ألا فضيقوا مجاريه بالجوع والعطش وقال عليه السلام لولا أن الشياطين يحومون حول قلوب بنى آدم لنظروا الى ملكوت السموات ومن الناس من قال هذه الاخبار لا بد من تأويلها لانه يمتنع حملها على ظواهرها واحتج عليه بوجوه الاول أن نفوذ الشياطين فى بواطن الناس محال لانه يلزم اما اتساع تلك المجارى أو تداخل الاجسام الثانى ما ذكرنا أن العداوة الشديدة حاصلة بينه وبين أهل الدين فلو قدر على هذا النفوذ فلم لا يخصهم بمزيد الضرر الثالث أن الشيطان مخلوق من النار فلو دخل فى داخل البدن لصار كأنه نفذ النار فى داخل البدن ومعلوم انه لا يحس بذلك

الرابع أن الشياطين يحبون المعاصي وأنواع الكفر والفسق ثم انا نتضرع بأعظم الوجوه اليه ليظهروا أنواع الفسق فلا نجد فيه أثرا ولا فائدة وبالجملة فلا نرى من عداوتهم ضررا ولا من صداقتهم نفعا وأجاب مثبتو الشياطين عن السؤال الاول بأنها نفوس مجردة فالسؤال زائل وعلى القول بأنها أجسام لطيفة كالضوء والهواء فالسؤال أيضا زائل وعن الثاني لا يبعد أن يقال ان الله والملائكة يمنعونهم عن ايذاء علماء البشر وعن الثالث أنه لما جاز أن يقول الله للنار يا نار كوني بردا وسلاما على ابراهيم فلم لا يجوز مثله هنا وعن الرابع أن الشياطين مختارون ولعلهم يفعلون بعض القبائح دون البعض (المسئلة التاسعة) في تحقيق الكلام في الوسوسة على الوجه الذي شرحه الشيخ الغزالي في كتاب الاحياء قال رحمه الله القلب مثل قبة لها أبواب تنصب اليها الاحوال من كل باب أو مثل هدف ترمى اليه السهام من كل جانب أو مثل مرآة منصوبة تجتاز عليها الاشخاص فترى فيها صورة بعد صورة أو مثل حوض ينصب اليه مياه مختلفة من أنهار مختلفة واعلم أن مداخل هذه الآثار المتجددة في القلب ساعة فساعة اما من الظاهر كالحواس الخمس واما من الباطن كالخيال والشهوة والغضب والاخلاق المركبة في مزاج الانسان فانه اذا أدرك بالحواس شيأ حصل منه أثر في القلب وكذا اذا هاجت الشهوة أو الغضب حصل من تلك الاحوال آثار في القلب وأما اذا منع الانسان عن الادراكات الظاهرة فالخيالات الحاصلة في النفس تبقى وينتقل الخيال من شيء الى شيء وبحسب انتقال الخيال ينتقل القلب من حال الى حال فالقلب دائما في التغير والتأثر من هذه الاسباب وأخص الآثار الحاصلة في القلب هي الخواطر وأعني بالخواطر ما يعرض فيه من الافكار والاذكار وأعني بها ادراكات وعلوما اما على سبيل التذكر واما على سبيل التجدد وانما تسمى خواطر من حيث انها تخطر بالخيال بعد ان كان القلب غافلا عنها فالخواطر هي المحركات للارادات والارادات محركات للاعضاء ثم ان هذه الخواطر المحركة لهذه الارادات تنقسم الى ما يدعو الى الشر أعني الى ما يضر في العاقبة والى ما يدعو الى الخير أعني ما ينفع في العاقبة فهما خاطران مختلفان فافتقرا الى اسمين مختلفين فالخاطر المحمود يسمى الهاما والمذموم يسمى وسواسا ثم انك تعلم ان هذه الخواطر أحوال حادثة فلا بد لها من سبب والتسلسل محال فلا بد من انتهاء الكل الى واجب الوجود وهذا ملخص كلام الشيخ الغزالي بعد حذف التطويلات منه (المسئلة العاشرة) في تحقيق الكلام فيما ذكره الغزالي اعلم أن هذا الرجل دار حول المقصود الا أنه لا يحصل الغرض الا بعد مزيد التنقيح فنقول لا بد قبل الخوض في المقصود من تقديم مقدمات (فالمقدمة الاولى) لا شك ان هنا مطلوبا ومهروبا وكل مطلوب فاما أن يكون مطلوبا لذاته أو لغيره ولا يجوز

أن يكون كل مطلوب مطلوبا لغيره وان يكون كل مهروب مهروبا عنه لغيره والازم اما
الدور أو التسلسل وهما محالان فثبت أنه لا بد من الاعتراف بوجود شيء يكون مطلوبا
لذاته وشيء يكون مهروبا عنه لذاته (المقدمة الثانية) ان الاستقراء دل على أن المطلوب
بالذات هو اللذة والسرور والمطلوب بالتبع ما يكون وسيلة اليهما والمهروب عنه
بالذات هو الالم والحزن والمهروب عنه بالتبع ما يكون وسيلة اليهما (المقدمة
الثالثة) أن اللذيذ عند كل قوة من القوى النفسانية شيء آخر فاللذيذ عند القوة
الباصرة شيء واللذيذ عند القوة السامعة شيء آخر واللذيذ عند القوة الشهوانية شيء
ثالث واللذيذ عند القوة الغضبية شيء رابع واللذيذ عند القوة العاقلة شيء خامس
(المقدمة الرابعة) أن القوة الباصرة اذا أدركت موجودا في الخارج لزم من
حصول ذلك الادراك البصري وقوف الذهن على ماهية ذلك المرئي وعند الوقوف
عليه يحصل العلم بكونه لذيذا أو مؤلما أو خاليا عنهما فان حصل العلم أو الاعتقاد
بكونه لذيذا ترتب على هذا الاعتقاد أو العلم حصول الميل الى تحصيله وان حصل
العلم أو الاعتقاد بكونه مؤلما ترتب على هذا العلم أو الاعتقاد حصول الميل
الى البعد عنه والفرار منه وان لم يحصل العلم بكونه مؤلما ولا بكونه لذيذا لم يحصل
في القلب رغبة الى الفرار ولا رغبة الى تحصيله (المقدمة الخامسة) ان العلم بكونه لذيذا
انما يوجب حصول الميل والرغبة في تحصيله اذا حصل ذلك العلم خاليا عن المعارض
والعاوق فأما اذا حصل هذا المعارض لم يحصل ذلك الاقتضاء مثاله اذا رأينا طعاما
لذيذا فعلمنا بكونه لذيذا انما يؤثر في كوننا مريدين تناوله اذا لم نعتقد أنه حصل فيه
ضرر زائد على لذته أما اذا اعتقدنا انه حصل فيه ضرر فعند هذا يعتبر العقل كيفية
المعارضة والترجيح فأيهما غلب على ظنه أنه أرجح عمل بمقتضى ذلك الرجحان مثال آخر
لهذا المعنى ان الانسان قد يقتل نفسه وقد يلقي نفسه من السطح العالي الا أنه
انما يقدم على هذا العمل اذا اعتقد أنه بسبب تحمل ذلك العمل المؤلم يتخلص
عن مؤلم آخر أعظم منه أو يتوصل به الى تحصيل منفعة أعلى منها حالا فثبت بما ذكرنا
أن اعتقاد كونه لذيذا أو مؤلما انما يوجب الرغبة أو النفرة اذا خلا ذلك
الاعتقاد عن المعارض (المقدمة السادسة) في بيان أن التقرير الذي بيناه يدل على أن
الافعال الحيوانية لها مراتب مرتبة ترتيبا ذاتيا لزوميا عقليا وذلك لأن هذه الافعال
مصدرها القريب هو القوى الموجودة في العضلات الا أن هذه القوى صالحة
للفعل والترك فامتنع صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل
الا لضميمة تنضم اليها وهي الارادات ثم ان تلك الارادات انما توجد وتحدث
لاجل العلم بكونها لذيذة أو مؤلمة ثم ان تلك العلوم ان حصلت بفعل الانسان عاد
البحث الاول فيه ولزم أما الدور أو التسلسل وهما محالان واما الانتهاء الى علوم

وادراكات وتصورات تحصل في جوهر النفس من الاسباب الخارجية وهي اما الاتصالات الفلكية على مذهب قوم واما السبب الحقيقي وهو أنّ الله خلق تلك الاعتقادات والعلوم في القلب فهذا ملخص الكلام في أنّ الفعل كيف يصدر عن الحيوان اذا عرفت هذا فاعلم أنّ نفاة الشيطان ونفاة الوسوسة قالوا ثبت أنّ المصدر القريب للافعال الحيوانية هو هذه القوى المركوزة في العضلات والاوتار وثبت ان تلك القوى لاتصير مصادر للفعل والترك الا عند انضمام الميل والارادة اليها وثبت أنّ تلك الارادة من لوازم حصول الشعور بكون ذلك الشئ لذيذا أو مؤلما وثبت انّ حصول ذلك الشعور لابد وأن يكون بخلق الله تعالى ابتداء أو بواسطة مراتب شأن كل واحدة منها استلزام ما بعدها على الوجه الذي قررناه فثبت أنّ ترتب كل واحدة من هذه المراتب على ما قبلها لازم لزوما ذاتيا واجبا فانه اذا أحس بالشئ وعرف كونه ملائما مال طبعه اليه واذا مال طبعه اليه تحركت القوة الى الطلب فاذا حصل هذه المراتب حصل الفعل لامحالة فلو فرضنا شيطانا من الخارج وفرضنا انه حصلت له وسوسة منه كانت تلك الوسوسة عديمة الاثر لانه اذا حصل تلك المراتب المذكورة حصل الفعل سواء حصل الشيطان أو لم يحصل وان لم يحصل مجموع تلك المراتب امتنع حصول الفعل سواء حصل الشيطان أو لم يحصل فعلمنا أنّ القول بوجود الشيطان ووجود الوسوسة قول باطل بل الحق أنه ان اتفق حصول هذه المراتب في الطرف النافع سميناها بالالهام وان اتفق في الطرف الضار سميناه بالوسوسة هذا تمام الكلام في تقرير هذا الاشكال • والجواب أنّ كل ما ذكرتموه حق وصدق الا أنه لا يبعد أن يكون الانسان غافلا عن شئ فاذا ذكره الشيطان ذلك الشئ تذكره ثم عند التذكر يترتب الميل عليه ويترتب الفعل على حصول ذلك الميل فالذي أتى به الشيطان الخارجي ليس الا ذلك التذكير واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابليس وما كان لي عليكم من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم لي الا أنه بقي لقائل أن يقول فالانسان انما أقدم على المعصية بتذكير الشيطان فالشيطان اذا كان اقدامه على المعصية بتذكير شيطان آخر لزم تسلسل الشياطين واذا كان عمل ذلك الشيطان ليس لاجل شيطان آخر ثبت أنّ ذلك الشيطان الاول انما أقدم على ما أقدم عليه لحصول ذلك الاعتقاد في قلبه ولا بد لذلك الاعتقاد الحادث من سبب وما ذاك الا الله تعالى وعند هذا يظهر أنّ الكل من الله فهذا غاية الكلام في هذا البحث الدقيق العميق وصار حاصل الكلام ما قاله سيد الرسل عليه الصلاة والسلام وهو قوله أعوذ بك منك الى هنا من أوائل التفسير الكبير (ق) أنس رضي الله عنه اتفقا على الرواية عنه قال جاءت صفية زوجة النبي صلى الله عليه وسلم تزوره في اعتكافه فحدثت عنده ساعة ثم قامت وقام النبي صلى الله عليه وسلم

معه فلما بلغا باب المسجد مر رجلان من الانصار فسلما على النبي صلى الله عليه وسلم
وأسرعا فقال لهما النبي عليه السلام على رسلكما انها صفية فقالا سبحان الله تعالى
قال النبي صلى الله عليه وسلم ان الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم فخشيت أن
يقذف الشيطان في قلوبكما شيأ أخبرهما أن كيد الشيطان لا ينفك
عن الانسان فيوسوس له مادام حيا كما لا ينفك جريان الدم عنه وقال قوم انه على
ظاهره لان الشيطان جسم لطيف فلا يبعد نفوذه نفسه لان اللطيف يدخل
في الكثيف اذا كان متخلل الاجزاء كالهواء النافذ في البدن من شرح المشارق
لابن الملك (م) أبو الدرداء رضي الله عنه روى مسلم عنه قال بينا رسول الله
صلى الله عليه وسلم يصلي سمعناه يقول أعوذ بالله منك ثم قال ألعنك بلعنة الله التامة
ثلاثا فبسط يده كأنه يتناول شيأ فلما فرغ من الصلاة قلنا يا رسول الله قد سمعناك
تقول في الصلاة شيأ لم نسمعه منك قبل ذلك ورأيناك بسطت يدك فقال النبي
صلى الله عليه وسلم ان عدو الله ابليس بالنصب عطف بيان أو بدل جاء بشهاب من نار
أي بشعلة منها ليجعله في وجهي فقلت أعوذ بالله منك ثلاث مرات ثم قلت ألعنك
بلعنة الله التامة فلم يستأخر ثلاث مرات العامل فيه لم يستأخر أو قلت على تنازع
الفعلين وما قاله الشراح العامل فيه ألعنك فبعيد لان اللعنة غير متعددة بالمرات
ثم أردت أخذه والله لولا دعوة أخينا سليمان لاصبح موثقا يعني لأخذت ابليس
وجعلته مشدودا بالوثاق وهو القيد يلعب به ولدان أهل المدينة وفي الحديث جواز
رؤية ابليس لبعض الآدميين وأما قوله تعالى انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم
فمحمول على الغالب قال الامام المازري الجن أجسام لطيفة يحتمل أن تصور بصورة
يمكن ربطه معها ثم يمتنع من أن يعود الى ما كان عليه حتى يتأتى اللعب به وفي قوله
ألعنك دلالة على أن خطاب الغير في الصلاة جائز فان قلت هذا مخالف لقوله عليه
السلام ان الصلاة لا يصلح فيها شئ من كلام الناس ولهذا قال الجمهور ببطلان الصلاة
برد السلام قلنا هذا الحديث كان قبل تحريم الكلام وقد نسخ حينئذ قاله النووي
رحمه الله تعالى (ق) أبو هريرة رضي الله عنه اتفقا على الرواية عنه أن عفريتا
وهو الخبيث المنكر من الجن تفلت أي تعرض بتشديد اللام على البارحة ليقطع على
صلاتي انما قدم المفعول غير الصريح وهو على على الصريح نة لغالب اهتمام المضرت
كان قطعه على رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمكنني الله تعالى منه أي أعطاني الله
مكنة من أخذه وقدرة عليه فأخذته وفيه دليل على جواز العمل القليل في الصلاة
وعلى أن الشيطان عينه غير نجسة فلا تبطل الصلاة به فأردت أن أربطه بكسر
الباء وضمها أي أشده وفيه دلالة على أن الصلاة لا تبطل بخطور ما ليس من أفعالها
ببال المصلي على سارية أي اسطوانة من سواري المسجد حتى تنظروا اليه كلكم

تذكرت دعوة أخي سليمان رب اغفر لي وهب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي فرددته خاسئا أي ذليلا مطرودا الا أن التسخير التام مختص به فان قلت يفهم من هذا الحديث أنه عليه السلام تذكر دعوة سليمان بعد أخذه ومن الحديث السابق أنه تذكرها قبله فيتنافيان قلت لا منافاة لان الحديثين صدرا في وقتين (الى هنا ملخصا من شرح المشارق) القسم الثاني من كتاب النبوات في تقرير القول بالنبوة على طريق آخر وفيه فصول الفصل الاول في تمييز هذا الطريق عن الطريق المشهور فنقول اعلم أن القائلين بالنبوات فريقان أحدهما الذين يقولون ان ظهور المعجزات على يد النبي صلى الله عليه وسلم يدل على صدقه ثم انا نستدل بقوله على تحقيق الحق وابطال الباطل وهذا القول هو الطريق الاول وعليه عامة أرباب الملل والنحل والقول الثاني أن نقول انا نعرف أولا أن الحق والصدق في الاعتقادات ماهو وان الصواب في الاعمال ماهو فاذا عرفنا ذلك ثم رأينا انسانا يدعو الخلق الى الدين الحق ورأينا أن لقوله أثرا قويا في صرف الخلق من الباطل الى الحق عرفنا أنه نبي صادق واجب الاتباع وهذا الطريق أقرب الى العقل والشبهات فيه أقل وتقريره لابد وأن يكون مسبوقا بمقدمات المقدمة الاولى اعلم أن كمال حال الانسان في أن يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به والمراد منه ان كمال حاله محصور في أمرين أحدهما أن تصير قوته النظرية كاملة بحيث تتجلى فيها صور الاشياء وحقائقها تجليا كاملا مبرأ من الخطإ والزلل وثانيهما أن تصير قوته العملية كاملة بحيث يحصل لصاحبها ملكة يقتدر بها على الاتيان بالاعمال الصالحة والمراد من الاعمال الصالحة الاحوال التي توجب النفرة عن السعادات البدنية وتوجب الرغبة في عالم الآخرة وفي الروحانيات فقد ظهر بهذا أنه لا سعادة للانسان الا بالوصول الى هاتين الحالتين وهذه المقدمة مقدمة أطبقت الانبياء على صحتها واتفق الحكماء الالهيون على حقيتها ولا ترى في الدنيا عاقلا كامل العقل الا ويساعد عليها المقدمة الثانية الناس ينقسمون الى ثلاثة أقسام أحدها الذين يكونون ناقصين في هذه المعارف وفي هذه الاعمال وهم عامة الخلق وجمهورهم وثانيها الذين يكونون كاملين في هذين المقامين الا أنهم لا يقدرون على علاج الناقصين وهم الاولياء وثالثها الذين يكونون كاملين في هذين المقامين ويقدرون أيضا على معالجة الناقصين ويمكنهم السعي في نقل الناقصين من حضيض النقصان الى أوج الكمال وهؤلاء هم الانبياء عليهم السلام وهذا تقسيم معلوم مضبوط المقدمة الثالثة أن درجات النقصان والكمال في القوة النظرية وفي القوة العملية كانها غير متناهية بحسب الشدة والضعف والكثرة والقلة وذلك أيضا معلوم بالضرورة المقدمة الرابعة ان النقصان وان كان شاملا للخلق عاما فيهم الا انه لابد وأن يوجد فيهم شخص كامل بعيد

من النقصان والدليل عليه من وجوه الاول أنا بينا أن الكمال والنقصان واقع في الخلق على مراتب مختلفة ودرجات متفاوتة ثم انا كما نشاهد اشخاصا بلغوا في جانب النقصان وقلة الفهم والادراك الى حيث قربوا من البهائم والسباع فكذلك في جانب الكمال لابد وأن توجد أشخاص كاملة فاضلة ولابد وأن يوجد فيما بينهم شخص يكون أفضلهم وأكملهم وهو يكون في آخر مراتب الانسانية وأول مراتب الملكية الثاني ان الاستقراء يدل على ماذكرناه وذلك لان الجسم العنصري جنس تحته ثلاثة أنواع المعدن والنبات والحيوان وصريح العقل يشهد بأن أشرف هذه الثلاثة الحيوان وأوسطها النبات وأدونها المعادن ثم نقول الحيوان جنس تحته أنواع كثيرة وأشرفها هو الانسان وأيضا فالانسان تحته أصناف كثيرة مثل الزنج والهند والروم والعرب والافرنج والترك ولاشك أن أشرف أصناف الانسان وأقربهم الى الكمال سكان وسط المعمورة وهم سكان الموضع المسمى بايران شهر ثم ان هذا الصنف من الناس مختلفون أيضا في الكمال والنقصان ولاشك انه يحصل فيهم شخص واحد هو أفضلهم وأكملهم فعلى هذا ثبت انه لابد وأن يحصل في كل دور شخص واحد هو أفضلهم وأكملهم في القوة النظرية والعملية ثم ان الصوفية يسمونه بقطب العالم ولقد صدقوا فيه فانه لما كان الجزء الاشرف من سكان هذا العالم الاسفل هو الانسان الذي حصلت له القوة النظرية التي بها يستفيد الانوار القدسية من عالم الملائكة وحصلت له القوة العملية التي بها يقدر على تدبير هذا العالم الجسماني على الطريق الاصلح والسبيل الاكمل ثم ان ذلك الانسان الواحد هو أكمل الاشخاص الموجودين في ذلك الدور كان المقصود الاصلي من كل هذا العالم العنصري وجود ذلك الشخص ولاشك أن المقصود بالذات هو الكامل وأما الناقص فانه يكون مقصودا بالعرض فثبت أن ذلك الشخص هو القطب لهذا العالم العنصري وماسواه فكالتبع له وجماعة الشيعة الامامية يسمونه بالامام المعصوم وقد يسمونه بصاحب الزمان ويقولون انه غائب ولقد صدقوا في الوصفين أيضا لانه لما كان خاليا عن النقائص التي هي حاصلة في غيره كان معصوما من تلك النقائص وهو أيضا صاحب الزمان لانا قلنا ان ذلك الشخص هو المقصود بالذات في ذلك الزمان وماسواه فكالاتباع له وهو أيضا غائب عن الخلق لان الخلق لا يعلمون أن ذلك الشخص هو أفضل هذا الدور وأكملهم وأقول ولعله لايعرف ذلك الشخص أيضا أنه أفضل أهل الدور لانه وان كان يعرف حال نفسه الا انه لايمكنه أن يعرف حال غيره فذلك الشخص لا يعرف غيره وهو أيضا لايعرف نفسه فهو كما جاء في الاخبار الالهية انه تعالى قال أوليائي تحت قبابي لايعرفهم غيري فثبت بهذا أن كل دور لابد وأن يحصل فيه شخص موصوف بصفات الكمال ثم انه لابد وأن يحصل في هذه الادوار المتلاحقة دور يحصل فيه شخص

واحد يكون هو أفضل من كل أولئك الذين كل واحد منهم صاحب دوره وفريد عصره وذلك الدور المشتمل على مثل ذلك الشخص انما لا يوجد في ألف سنة أو أكثر أو أقل الا مرة واحدة فيكون ذلك الشخص هو الرسول المعظم والنبي المكرم وواضع الشرائع والهادي الى الحقائق وتكون نسبته الى سائر أصحاب الادوار كنسبة الشمس الى الكواكب ثم لا بد وأن يحصل في أصحاب الادوار انسان هو أقربهم الى صاحب الدور في صفات الفضيلة فيكون ذلك الشخص بالنسبة اليه كالقمر بالنسبة الى الشمس وهو الامام القائم مقامه والمقرر شريعته وأما الباقون فنسبة كل واحد منهم الى صاحب الدور الاعظم كنسبة كوكب من الكواكب السيارة الى الشمس وأما سائر الخلق فهم بالنسبة الى أصحاب الادوار مثل حوادث هذا العالم بالنسبة الى الشمس والقمر وسائر الكواكب ولا شك أن عقول الناقصين تكمل بأنوار عقول أصحاب الادوار فتقوى بقوتها فهذا الكلام كلام معقول مرتب على هذا الاستقراء الذي يفيد القطع واليقين المقدمة الخامسة ان ذلك الانسان هو أكمل الكاملين وأفضل الفضلاء والعلماء يكون في آخر الافق الاعلى من الانسانية وقد علمت أن آخر كل نوع متصل بأول النوع الذي هو أشرف منه والاشرف من النوع البشري هو الملائكة فيكون آخر البشرية متصلا بأول الملائكة ولما بينا ان ذلك الانسان موجود في أعلى مراتب البشرية وجب أن يكون متصلا بأول الملائكة ومختلطا بهم ولما كان من خواص عالم الملائكة البراءة عن العلائق الجسمانية والاستيلاء على عالم الاجسام والاستغناء في أفعالها عن الآلات الجسمانية كان هذا الانسان موصوفا بما يناسب هذه الصفات فيكون قليل الالتفات الى الجسمانيات قوي التصرف فيها شديد الانجذاب الى عالم الروحانيات فتكون قوته النظرية مستكملة بأنواع الجلايا القدسية والمعارف الالهية وتكون قوته العملية مؤثرة في أجسام هذا العالم بأنواع التصرفات وذلك هو المراد من المعجزات ثم بعد الفراغ من هذين المقامين تكون قوته الروحانية مؤثرة في تكميل أرواح الناقصين في قوتي النظر والعمل ولما عرفت أن النفوس الناطقة مختلفة بالماهيات فقد تكون بعض النفوس قوية كاملة في القوة النظرية وضعيفة في القوة العملية وقد تكون بالضد منه فتكون قوية في التصرف في أجسام العالم العنصري وضعيفة في المعارف الالهية وقد تكون كاملة قاهرة فيهما جميعا وذلك في غاية الندرة وقد تكون ناقصة فيهما جميعا وذلك هو الغالب في أكثر الخلق واذا عرفت هذه المقدمات فنقول مرض النفوس الناطقة شيئان الاعراض عن الحق والاقبال على الخلق وصحتها شيئان الاقبال على الحق والاعراض عن الخلق فكل من دعا الخلق الى الاقبال على الحق والاعراض عن الخلق فهو النبي الصادق وقد ذكرنا أن مراتب هذا النوع من الناس مختلفة بالقوة والضعف

والكمال والنقصان فكل من كانت قدرته على افادة هذه الصحة أكمل كان أعلى في درجة النبوة وكل من كانت قدرته في هذا الباب أضعف كان أنقص في درجة النبوة فهذا ما أردنا شرحه وبيانه من حال النبوة والله أعلم (الفصل الثاني) في أن القرآن العظيم يدل على أن هذا الطريق هو الطريق الأكمل الافضل في اثبات النبوة اعلم انا نذكر سورا من القرآن ونفسرها ليظهر من ذلك التفسير صحة هذا الطريق الذي ذكرناه فنها سورة سبح اسم ربك الاعلى فنقول قد علمت أن الاصل هو الالهيات والفرع هو النبوات فلاجرم جرت العادة في القرآن أنه يقع الابتداء بتقرير الالهيات ثم يقع الشروع في تقرير النبوات بعدها ففي هذه السورة بدأ بالالهيات فقال سبح اسم ربك الاعلى ومعناه انه أعلى من مناسبة جميع الممكنات ومشابهة كل المحدثات لانها مركبة من المادة والصورة باعتبار ومن الجنس والفصل باعتبار ثان ومن قبول التغير والفناء اما في الذات واما في الصفات وهو سبحانه أعلى من كل هذه الاشياء في كل هذه الصفات وفيه لطيفة أخرى لا يمكن ذكرها واعلم أن أكثر الدلائل المذكورة في القرآن على اثبات الاله تعالى محصورة في قاعدة واحدة وهي حدوث الصفات وهي اما في الحيوانات أو في النبات والحيوان له بدن ونفس فقوله الذي خلق فسوى اشارة الى ما في ابدانها من العجائب وقوله والذي قدر فهدى اشارة الى ما في نفوسها من الغرائب فنبه بهذين الضابطين على ما لانهاية له من العجائب والغرائب ثم أتبعه بذكر الدلائل المأخوذة من النبات وهو قوله والذي أخرج المرعى فجعله غثاء أحوى ولما قرر أمر الالهيات أتبعه بتقرير أمر النبوات وقد علمت أن كمال حال الانبياء في حصول أمور أربعة أولها كمال القوة النظرية وثانيها كمال القوة العملية وثالثها قدرته على تكميل القوة النظرية التي لغيره ورابعها قدرته على تكميل القوة العملية التي لغيره ولاشك أن كمال حاله في القوتين مقدم على قدرته على تكميل غيره في هاتين القوتين ولاشك أن القوة النظرية أشرف من القوة العملية فهذا البيان يقتضي أن يقع الابتداء أولا بشرح قوته النظرية وثانيا بشرح قوته العملية وثالثا بكيفية حاله في القدرة على تكميل القوة النظرية التي للناقصين ورابعا بكيفية حاله في القدرة على تكميل القوة العملية التي للناقصين فاذا ظهر كماله في هذه المقامات الاربعة فحينئذ يظهر أنه بلغ في صفة النبوة والرسالة الى الغاية القصوى اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى لما ذكر أصول الالهيات وأراد الشروع في صفات النبوة قال سنقرئك فلا تنسى يعني أن نفسك نفس قدسية آمنة من الغلط والنسيان الا ما شاء الله أنه يحصل بمقتضى الجبلة الانسانية والطينة البشرية ثم أتبعه ببيان كمال حاله في القوة العملية فقال ونيسرك لليسرى معناه انا نقوي دواعيك في الاعمال التي تفيد اليسر والسعادة في الدنيا والآخرة ثم لما بين كمال حاله في هذين

المقامين أتبعه بأن أمره بأن يشتغل بتكميل الناقصين وارشاد المحتاجين فقال فذكر
ان نفعت الذكرى فقوله فذكر أمر له بارشاد الناقصين وقوله ان نفعت تنبيه على أنه
ليس كل من سمع ذلك الذكر انتفع به فان النفوس الناطقة مختلفة فبعضها ينتفع بذلك
وبعضها لا ينتفع وبعضها يضره سماع ذلك التذكير لان سماعه يكثر فى قلبه دواعى
الحسد والغيظ والغضب والاصرار على الجهل ثم لما نبه تعالى على أن المستمع لذلك
التذكير قد ينتفع به وقد لا ينتفع به أتبعه ببيان خاصية كل واحد من هذين القسمين
فقال سيذكر من يخشى ويتجنبها الاشقى الذى يصلى النار الكبرى فبين أن صفة
من ينتفع بهذا التذكير هو أن يكون الخوف غالبا على قلبه والخشية مستولية على
روحه فلا جرم ذلك الخوف يطلب زاد المعاد فلا جرم ينتفع بارشاد هذا الحق وأما الذى
لا ينتفع بهذا التذكير فيتباعد منه ويجتنب من القرب منه فهو النفس الموصوفة
بكونها أشقى فانها تبقى فى عناء هذا العالم وبعد الموت تقع فى نيران الحسرة والوحشة
فلما بين هذا زاد فى صفته فقال ثم لا يموت فيها ولا يحيى وانما قال ثم لا يموت فيها
لما ثبت أن النفس لا تموت بموت البدن وانما قال ولا يحيى لانها وان بقيت حية لكنها
بقيت فى العذاب والموت خير من هذه الحياة فلهذا قال ثم لا يموت فيها ولا يحيى ولما بين
وعيد من لا ينتفع بذلك بين كمال حال من ينتفع فقال قد أفلح من تزكى وذلك أن
المقصود من تعليم الانبياء وتذكيرهم وارشادهم أمران أحدهما ازالة الاخلاق
الذميمة الظلمانية عن النفس والثانى تحصيل الصفات الحميدة الروحانية فى النفس
ولما كانت ازالة ما لا ينبغى متقدمة على تحصيل ما ينبغى لا جرم ابتدأ بقوله قد أفلح
من تزكى والمراد منه تزكية النفس وتطهيرها عن الصفات المذمومة ولما ذكر ذلك
أتبعه بتحصيل ما ينبغى وذلك اما فى القوة النظرية أو فى القوة العملية ورئيس المعارف
النظرية ذكر الله ومعرفته ورئيس الاعمال الفاضلة خدمة الله فلهذا قال وذكر اسم ربه
فصلى وهو اشارة الى استعداد الانسان فى تكميل قوته النظرية بارشاد الانبياء
وقوله فصلى اشارة الى استعداده فى تكميل قوته العملية بارشادهم وهدايتهم ثم عاد
الى حال المعرضين عن الانتفاع بارشاد الانبياء وهدايتهم وبين أن تلك الاعراض
انما تولد عن حب الدنيا وقوة الرغبة فيها فقال بل تؤثرون الحياة الدنيا ثم بين أن
الرغبة فى الروحانيات التى تحصل فى عالم الآخرة راجحة على لذات هذه الدنيا من
وجهين أحدهما أنها خير من اللذات الجسمانية وقد سبق تقريره فى كتاب التفسير
والثانى أنها أبقى من هذه الجسمانيات وذلك معلوم بالضرورة فقال والآخرة خير
وأبقى واعلم أنه ظهر بهذه الآيات أمور أربعة أولها أحوال الالهيات وثانيها
صفات النبى والرسول وثالثها انقسام المستمعين الى من ينتفع بارشاد الانبياء
والى من لا ينتفع به وبيان أحوال كل واحد من هذين القسمين ورابعها

التنبيه على أن خيرات الآخرة أفضل وأبقى من خيرات هذه الحياة الدنيا والافضل الابقى أولى بالتحصيل وعند هذا قدتم كل ما يحتاج الانسان اليه فى معرفة المبدا ومعرفة صفات الانبياء ومعرفة أحوال النفس ومعرفة الآخرة ثم ختم السورة بقوله ان هذا لفى الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى والمعنى أن كل من جاء من الانبياء فأنزل الله كتابا أو صحيفة فالمقصود منه ليس الا هذه المراتب الاربع المذكورة ومن وقف على أسرار هذه السورة على الوجه الذى لخصناه علم أن حقيقة القول فى النبوة ليس الا ما ذكرناه ومن جملة السور اللائقة بهذا المعنى سورة العصر فبدأ بقوله ان الانسان لفى خسر وذلك لانا بينا أنه حصل فى بدنه تسعة عشر نوعا من أنواع القوى وكلها تجره الى الدنيا وطيباتها ولذاتها وهى الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة والشهوة والغضب والسبع النباتية ومجموعها تسعة عشر وهى الزبانية الواقفة على باب جهنم الجسد وأما العقل فانه مصباح ضعيف وانما حصل بعد استيلاء تلك التسعة عشر على مملكة البدن واذا كان كذلك فالظاهر أن حب الدنيا يستولى على النفوس والارواح فاذا مات البدن بقيت النفس فى الخسران والحرمان فلهذا قال ان الانسان لفى خسر ثم انه استثنى من هذا الخسران انسانا يتناول ترياق الاربعة وهو ترياق روحانى مركب من أخلاط أربعة روحانية فأولها كمال القوة النظرية وهو قوله الا الذين آمنوا وثانيها كمال القوة العملية وهو قوله وعملوا الصالحات وثالثها السعى فى تكميل القوة النظرية للغير وهو قوله وتواصوا بالحق ورابعها السعى فى تكميل القوة العملية للغير وهو قوله وتواصوا بالصبر وانما عين الصبر لان البلاء الاكبر فى دعاء الشهوة الى الفساد ودعاء الغضب الى الايذاء وسفك الدماء كما أخبر عن الملائكة أنهم قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء فاذا قدر الانسان على الصبر على اجابة الشهوة والغضب فقد فاز بكل الخيرات فى القوة العملية ومن جملة الآيات الدالة على صحة ما ذكرناه أنه تعالى لما حكى عن الكفار أنهم طلبوا منه عليه السلام المعجزات القاهرة فى قوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا ثم انه تعالى قال قل سبحان ربى هل كنت الا بشرا رسولا يعنى كون الشخص انسانا موصوفا بالرسالة معناه كونه كاملا فى قوته النظرية والعملية وقادرا على معالجة الناقصين فى هاتين القوتين وليس يلزم من حصول هذه الصفة كونه قادرا على الاحوال التى طلبتموها منه ومن جملة الآيات الدالة على ما ذكرناه أنه تعالى لما قال فى سورة الشعراء وانه لتنزيل رب العالمين أورد عليه سؤال وهو أنه لم لا يجوز أن يكون هذا من تنزيل الشياطين فقال جوابا عنه ما تنزلت به الشياطين ثم بين الجواب فقال هل أنبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل أفاك أثيم والمعنى أنه لو كانت الدعوة الى طلب الدنيا وطلب اللذات والشهوات كان ذلك الداعى أفاكا أثيما والذين

يعينونه عليهم الشياطين واما أنا فادعو الى الله والى الاعراض عن الدنيا والاقبال على الآخرة فلا يكون هذا باعانة الشياطين بل باعانة الله فاستدل بكون دعوته دعوة الى الله والى الحق على كونه نبيا صادقا لا ساحرا كاذبا ولما أورد عليه سؤال آخر وهو أن لكل واحد من الشعراء شيطانا يعينه على شعره فلم لا يجوز أن يكون حالك كذلك أجاب عنه بقوله والشعراء يتبعهم الغاوون ألم تر أنهم في كل واد يهيمون والمعنى ان الشاعر انما يدعو الى الطمع في الدنيا والترغيب في اللذات البدنية وأما أنا فادعو الى الله والى الدار الآخرة فامتنع أن يكون الناصر والمعين في هذه الطريقة هو الشيطان فظهر الفرق فقد ظهر بهذه الآيات أن الطريق الذي ذكرناه في اثبات النبوة هو الطريق الافضل الاكمل والله أعلم (الفصل الثالث) في صفة هذه الدعوة اعلم أن منصب النبوة والرسالة عبارة عن دعوة الخلق من الاشتغال بالخلق الى خدمة الحق ومن الاقبال على الدنيا الى الاقبال على الآخرة فهذا هو المقصود الاصلي الا أن الناس لما كانوا حاضرين في الدنيا ومحتاجين الى مصالحها وجب أن يكون له خوض في هذا الباب أيضا بقدر الحاجة فنقول خوض الرسول اما أن يكون فيما يتعلق بالدين أو فيما يتعلق بالدنيا أما القسم الاول وهو ما يتعلق بالدين فيجب عليه البحث في أمور ثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل أما الماضي فهو أن يرشدهم الى أن هذا العالم محدث وله اله كان موجودا في الازل وسيبقى في الابد وأنه منزه عن مماثلة الممكنات وأنه موصوف بالصفات المعتبرة في الالهية والكمال وهي القدرة النافذة في جميع الممكنات والعلم السارى في جميع المعلومات والوحدانية المطلقة بمعنى كونه منزها عن الاجزاء والابعاض والفردانية المطلقة بمعنى كونه منزها عن الضد والند والصاحبة والولد ثم يجب عليه أن يبين لهم أن كل ما يدخل في الوجود فهو بقضاء الله وقدره وأنه منزه عن الظلم والعبث والباطل واعلم أن هذا الذي ذكرناه يتفرع عليه أنواع من البحث الفرع الاول لا يليق بصاحب الدعوة ايراد هذه المطالب كما يورده أهل الجدل والاستدلال لان ذلك الطريق يحمل السامعين على الاعتراض عليه وعلى ايراد الاسئلة فانه اذا اشتغل بالجواب عنها فربما أوردوا على تلك الاجوبة أسئلة ويحصل فتح باب المشاغبات والمجادلات ولا يحصل المقصود البتة بل الواجب عليه ايراد البيانات البرهانية مخلوطة بطريقة الخطابة من الترغيب والترهيب فانه بسبب ما فيه من قوة المقدمات البرهانية يبقى مستعظما في العقول وبسبب ما فيه من طريقة الخطابة يكون تأثيره في القلوب أكمل ويكون بعد السامعين عن سوء الادب الذي يحصل بسبب المشاغبات أتم والفرع الثاني أنه لا يجوز له أن يصرح بالتنزيه المحض لان قلوب أكثر الخلق تنفر عن قبول مثل هذا الكلام فاذا وقع التصريح به صار ذلك سببا لنفرة أكثر الخلق عن متابعته بل الواجب عليه أن يبين

أنه سبحانه منزه عن مشابهة المحدثات ومناسبة الممكنات كما قال ليس كمثله شيء
وهو السميع البصير ثم يقول بعد ذلك وهو القاهر فوق عباده اليه يصعد الكلم الطيب
الرحمن على العرش استوى ثم يمنعهم عن البحث في هذه المضايق الا اذا كان من الاذكياء
المحققين والعقلاء المدققين فانه بعقله الوافر يقف على حقائق الاشياء وأيضا يبين لهم
كون العبد صانعا فاعلا قادرا على الفعل والترك والخير والشر ويبالغ فيه
فانه ان ألقى اليهم الجبر المحض تركوه ولم يلتفتوا اليه ويبين لهم أيضا أنه وان كان
الامر كذلك الا أن الكل بقضاء الله فلا يعزب عن علمه وحكمه مثقال ذرة
في السموات والارض ثم يمنعهم بأقصى الوجوه عن الخوض في هذه الدقائق فان
طباع أكثر الخلق بعيدة عن هذه الاشياء وبالجملة فأحسن الطرق في دعوة الخلق
الى عبودية الحق هو الطريق الذي جاء به سيد الانبياء وهو محمد عليه السلام وذلك أنه
بالغ في تعظيم الله تعالى من جميع الوجوه على سبيل الاجمال ومنعهم عن الخوض
في التفاصيل فذكر في اثبات التنزيه قوله تعالى والله الغني وأنتم الفقراء واذا كان
غنيا على الاطلاق امتنع كونه مؤلفا من الاجزاء واذا كان كذلك امتنع أن يكون
متحيزا واذا كان كذلك امتنع أن يكون حاصلا في الامكنة والاحياز وذكر أيضا قوله
ليس كمثله شيء ولو كان جسما لكان ذاته مثلا لسائر الاجسام بناء على قولنا
الاجسام متماثلة بأسرها ثم انه ذكر في جانب الاثبات ألفاظا كثيرة وبالغ فيه وهذا
هو الواجب لانه لو لم يذكر هذه الالفاظ لما تقرر عند الاكثرين كونه موجودا وأيضا
بالغ في تقرير كونه عالما بجميع المعلومات فقال وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو
وقال الله يعلم ما تحمل كل أنثى وما تغيض الارحام ثم لم يقع في بيان أنه عالم لذاته أو بالعلم
وبين أيضا كون العبد فاعلا وعاملا وصانعا وخالقا ومحدثا في آيات كثيرة
ثم بين في سائر الآيات أن الخير والشر كله من الله ولم يبين أنه كيف يجمع بين هذين
القولين بل أوجب الايمان بهما على سبيل الاجمال وأيضا بين أنه لا يعزب شيء عن
مشيئة الله وارادته وقضائه وقدره ثم بين أنه لا يريد الظلم والعبث والباطل فالحاصل
أن طريقته في الدعوة هي تعظيم الله من جميع الجهات المعقولة والمنع من الخوض في
بيان أن تلك الجهات هل تتناقض أم لا فانا ان قلنا القبائح من أفعال العباد
حصلت بتخليق الله فقد عظمناه بحسب الحكمة لكن ما عظمناه بحسب القدرة
وبحسب الحكمة معا فقال في الاول قل كل من عند الله وقال في الثاني ما أصابك
من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ثم منع الناس من أن يخوضوا
في تقرير هذا التعارض وفي ازالته بل الواجب على العوام الايمان المطلق بتعظيم
الله في القدرة وفي الحكمة وفي الحقيقة فالذي قاله هو الصواب فان الدعوة
العامة لا تنتظم الا بهذا الطريق وأما القسم الثاني من المباحث المتعلقة بالاديان

مايتعلق باليوم الحاضر وذلك هو أن يكون العبد مشتغل الزمان بخدمة المعبود وتلك الخدمة اما أن تعتبر فى القلب وهو بالمعارف والعلوم واما بالبدن وهو الاتيان بالطاعات البدنية واما بالمال وهو الزكاة والصدقات ولما كان جمهور الخلق محتاجين الى مرشد يرشدهم الى هذه المعارف وهو النبى لاجرم وجب على الانبياء أن يوجبوا عليهم الايمان بالانبياء والرسل (والقسم الثالث) من المباحث المتعلقة بالاديان مايتعلق باليوم المستقبل وهو معرفة الآخرة وأحوال مابعد الموت فهذه الاقسام الثلاثة أهم المهمات للانبياء والرسل فى أن يشتغلوا بتعريف أحوالها وتفصيل آثارها واعلم أن المهمات على قسمين أحدهما ازالة مالا ينبغى والثانى تحصيل ماينبغى والاول متقدم على الثانى لان اللوح اذا حصل فيه نقوش فاسدة فالواجب ازالتها حتى يمكن تحصيل النقوش الصحيحة فيه ثانيا فثبت أن ازالة مالا ينبغى متقدمة على تحصيل ماينبغى فلهذا السبب أول ماذكره الله فى القرآن هذه المراتب وهى سبعة فالمرتبة الاولى ازالة مالا ينبغى وهو المراد بالتقى فلهذا بدأ الله بذكره فقال هدى للمتقين وأما سائر المراتب بعد ذلك فهى اشارة الى تحصيل ماينبغى وأشرف مايتعلق بالانسان هو النفس وأوسط المراتب البدن وأدونها المال فلهذا ذكر بعد قوله هدى للمتقين قوله يؤمنون بالغيب فان محل الايمان هو القلب وبعده قوله ويقيمون الصلاة لانها تتعلق بالبدن وآخره قوله ومما رزقناهم ينفقون لانه يتعلق بالمال ولما ذكر هذه الاحوال الاربعة المتعلقة بالالهيات اردفها بذكر ما يتعلق بالنبوات فقال والذين يؤمنون بما أنزل اليك وهو اشارة الى وجوب الايمان بالرسول الحاضر ثم قال بعده وما أنزل من قبلك وهو اشارة الى وجوب الايمان بسائر الانبياء المتقدمين وعند هذا تم مايحتاج اليه فى باب النبوات ثم قال فى المرتبة السابعة وبالآخرة هم يوقنون وهو اشارة الى الايمان بالبعث والقيامة ثم لما ذكر هذه المراتب السبع وهى الاصول المتعلقة بالامس واليوم والغد فقد تمت المطالب وكملت المصالح فلهذا قال بعده أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون وذلك لان الانسان مادام يكون فى الدنيا فهو فى الطريق وأحسن أصول المسافر أن يكون على هدى من معرفة الطريق واذا مات فقد وصل المسافر الى المقصد وأحسن أحواله أن يكون قد أفلح فى ذلك السفر وفاز بالخيرات فثبت بما ذكرنا أن هذا الطريق فى الدعوة أحسن الطرق فلو اشتغلنا ببيان مافى هذه الشريعة من أنواع الاسرار الالهية القدسية والانوار العلوية لطال الكلام فاكتفينا بما سبق من الكلام والله أعلم (الفصل الرابع) فى بيان أن محمدا عليه السلام أفضل من جميع الانبياء والرسل اعلم انا بينا أن الرسول هو الذى يعالج الارواح البشرية وينقلها من الاشتغال بغير الله الى الاشتغال بعبادته فلما كان المراد من الرسالة والنبوة هو هذا المعنى فكل من كان صدور هذه الفوائد عنه أكثر

وأكمل وجب القطع بان رسالته أعظم وأكمل اذا عرفت هذا فنقول ان تأثير دعوة موسى عليه السلام كانت مقصورة على بني اسرائيل فقط وأما دعوة عيسى عليه السلام فكانه لم يظهر لها تأثير الا في أقل القليل وذلك لانا نقطع بانه ما دعا الى الدين الذي يقول به هؤلاء النصارى لان القول بالاب والابن والتثليث أقبح أنواع الكفر وأفحش أقسام الجهل ومثل هذا لا يليق بأجهل الناس فضلا عن الرسول المعظم المعصوم فعلمنا أنه ما كانت دعوته البتة الى هذا الدين الخبيث وانما كانت دعوته الى التوحيد والتنزيه ثم ان تلك الدعوة ما ظهرت البتة بل بقيت مطوية غير مروية فثبت انه لم يظهر لدعوته الى الحق أثر البتة اما دعوة محمد صلى الله عليه وسلم الى التوحيد والتنزيه فقد وصلت الى أكثر بلاد المعمورة والناس قبل رسوله كانوا على الاديان الباطلة فعبدة الاصنام كانوا مشتغلين بعبادة الحجر والخشب واليهود كانوا في دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الاكاذيب والمجوس كانوا في عبادة الالهين ونكاح الامهات والبنات والنصارى كانوا في التثليث والصابئة كانوا في عبادة الكواكب فكان كل أهل العالم كانوا معرضين عن الدين الحق والمذهب الصدق فلما أرسله الله الى هذا العالم بطلت الاديان الخبيثة وزالت المقالات الفاسدة وطلعت شموس التوحيد وأقمار التنزيه من قلب كل أحد وانتشرت تلك الانوار في بلاد العالم فثبت أن تأثير دين محمد صلى الله عليه وسلم في علاج القلوب المريضة والنفوس الظلمانية كان أتم وأكمل من تأثير دعوة سائر الانبياء فوجب القطع بأنه أفضل من جميع الانبياء والرسل في كل ما يتعلق بالنبوة والرسالة وهذا برهان ظاهر من باب البرهان اللمي فانا بحثنا عن حقيقة النبوة والرسالة ثم بينا أن كمال تلك الماهية ما حصلت لاحد من الانبياء كما حصلت لمحمد صلى الله عليه وسلم (الفصل الخامس) في بيان أن اثبات النبوة بهذا الطريق أقوى وأكمل من اثباتها بالمعجزات اعلم ان التمسك بطريق المعجزات من باب البرهان الاني وهو الاستدلال بالاثر على المؤثر على سبيل الاجمال فانا نعرف بظهور المعجز عليه كونه مشرفا عند الله على الاجمال من غير أن نعرف كيفية ذلك الشرف وأما هذا الطريق الثاني فهو من باب برهان اللم وذلك لانا بينا ان الامراض الروحانية غالبة على أكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب ونشاهد أن النبي صلى الله عليه وسلم معالج يؤثر علاجه ويفيد الصحة بقدر الامكان فهذا يدل على كونه طبيبا حاذقا في هذا الباب وحينئذ يظهر أنه عليه السلام لا حاجة به في معرفته الى أن يكون عالما بدقائق المنطق والطب والهندسة والحساب بل كونه عالما بها مشتغلا باستنباط دقائقها مما يضره في كونه مستغرقا في معرفة الله وعند هذا تزول جملة الشبهات المذكورة في باب نفي النبوات فانه دلت المشاهدة في انه عليه السلام كان طبيبا حاذقا في علاج هذه الامراض كما بيناه بل كان روحه قدرت على قلب

طبائع أهل الدنيا فنقلهم من الباطل الى الحق ومن الكذب الى الصدق ومن الاديان الفاسدة الى العقائد الصحيحة بقدر الامكان واما قولهم ان النسخ كلام لا فائدة فيه فنقول قد ذكرنا أن الشرائع على قسمين عقلية لا تقبل النسخ وحاصله يرجع الى ماذكرناه فى قولنا التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله ولما كان طريان النسخ عليهما محالا لاجرم قال تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد الا الله وأما القسم الثانى وهو الشرائع الوضعية وهى الاحوال القابلة للنسخ فالفائدة فى النسخ أن الانسان اذا واظب على أمر من الامور مدة مديدة صار ذلك كالمألوف المعتاد فيأتى بتلك الاعمال للالف والعادة لا للاخلاص والعبادة فيحصل ابدالها بغيرها ازالة لهذه الحالة وقولهم ان شرع القتل والنهب لتقرير هذا المقصود بعيد فيقال لهم ان طبعه وعلاجه فى الاصول المهمة انما يؤثر فيهم لو كان مقبول القول فوجب عليه تقرير هذا الطريق فى الجزئيات الصغيرة ليبقى النفع فى الكليات الكبيرة وأما قولهم ألفاظ التشبيه قد وردت فى القرآن فنقول قد بينا أن مخاطبة الجمهور بالتنزيه المحض مشكل فوجب المصير الى طريقة متوسطة بين التصريح بالتشبيه وبين التصريح بالتنزيه ليكون قوله مقبولا عند الجمهور الى هنا من المطالب العالية (مسئلة) فان قلت ان بعض الاخبار والآيات يتطرق اليها تأويلات فبين كيفية اختلاف الظاهر والباطن فان الباطن ان كان مناقضا للظاهر ففيه ابطال الشرائع وهو قول من قال ان الحقيقة خلاف الشرع وهو كفر لان الشريعة عبارة عن الظاهر والحقيقة عبارة عن الباطن وان كان لا يناقضه ولا يخالفه فهو هو فيزول به الانقسام ولا يكون للشرع سر يفشى بل يكون الخفى والجلى واحدا فاعلم أن هذا السؤال يحرك قطبا عظيما ويجر الى علوم المكاشفة ويخرج عن مقصود علم المعاملة وهو غرض هذه الكتب ولكن اذا انجر الكلام الى تحريك خيال فى مناقضة الظاهر للباطن فلا بد من كلام وجيز فى حله فمن قال ان الحقيقة بخلاف الشريعة أو الباطن بخلاف الظاهر فهو الى الكفر أقرب منه الى الايمان بل الاسرار التى يختص المقربون بدركها ولا يشاركهم الاكثرون فى علمها ويمتنعون من افشائها اليهم ترجع الى خمسة أقسام الاول أن يكون الشئ فى نفسه دقيقا تكل أكثر الافهام عن دركه فيختص بدركه الخواص وعليهم أن لا يفشوه الى غير أهله اذ يصير ذلك فتنة عليهم حيث تقصر افهامهم عن الدرك واخفاء سر الروح وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيانه من هذا القسم فان حقيقته مما تكل الافهام عن دركه ولا تظنن أن ذلك لم يكن مكشوفا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فان من لم يعرف الروح فكأنه لم يعرف نفسه فكيف يعرف ربه ولا يبعد أن يكون ذلك مكشوفا لبعض الاولياء والعلماء وان لم يكونوا أنبياء لكنهم يتأدبون بأدب الشرع فيسكتون عما سكت النبى

صلى الله عليه وسلم عنه بل في صفات الله تعالى من الخفايا ما يقصر الجماهير عن دركه
ولم يذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم منها إلا الظواهر للأفهام من العلم والقدرة
وغيرهما حتى فهمها الخلق بنوع مناسبة توهموها إلى علمهم وقدرتهم إذ كان لهم
من الأوصاف ما يسمى علماً وقدرة فيتوهمون ذلك بنوع مقايسة ولو ذكر من صفاته
ما ليس للخلق مما يناسبه بعض المناسبة لم يفهموه بل لذة الجماع إذا ذكرت للصبي
أو العنين لم يفهمها إلا بمناسبة إلى لذة المطعوم الذي يدركه ولا يكون ذلك فهماً على
التحقيق والمخالفة بين علم الله وقدرته وعلم الخلق وقدرتهم أكثر من المخالفة بين لذة الجماع
والأكل وبالجملة فلا يدرك الإنسان إلا نفسه وصفات نفسه مما هو حاضر له في الحال
أو مما كان له من قبل ثم بالمقايسة إليه يفهم ذلك لغيره ثم قد يصدق بأن بينهما تفاوتاً
في الشرف والكمال فليس في قوة البشر إلا أن يثبت لله تعالى ما هو ثابت لنفسه من
الفعل والعلم والقدرة وغيرها من الصفات مع التصديق بأن ذلك أكمل وأشرف فيكون
معظم تحويمه على صفات نفسه لا على ما اختص الرب تعالى به من الجلال ولذلك
قال صلى الله عليه وسلم لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وليس المعنى به
أني أعجز عن التعبير عما أدركته بل هو اعتراف بالقصور عن إدراك كنه جلاله
ولذلك قال بعضهم ما عرف الله بالحقيقة سوى الله تعالى وقال الصديق رضي الله عنه
الحمد لله الذي لم يجعل سبيلاً إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته ولنرجع إلى الغرض
وهو أن أحد الأقسام ما يكل عن دركه الأفهام ومن جملته الروح وبعض صفات الله
تعالى ولعل الإشارة إلى مثله قوله صلى الله عليه وسلم إن لله تعالى سبعين حجاباً من نور
لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل ما أدركه بصره القسم الثاني من الخفيات
التي يمتنع الأنبياء والصديقون عن ذكره هو مفهوم في نفسه لا يكل الفهم عنه ولكن ذكره يضر
بأكثر المستمعين ولا يضر بالأنبياء والصديقين وسر القدر الذي منع أهل العلم به عن
إفشائه من هذا القسم ولا يبعد أن يكون ذكر بعض الحقائق مضراً ببعض الخلق
كما يضر نور الشمس بأبصار الخفافيش ورياح الورد بالجعل وكيف يبعد هذا وقولنا
إن الكفر والمعاصي والزنا والشرور بقضاء الله تعالى وإرادته ومشيئته حق في نفسه
وقد أضر سماعه بقوم إذ أوهم ذلك عندهم دلالة على السفه ونقيض الحكمة والرضا
بالقبيح والظلم وقد ألحد ابن الراوندي وطائفة من المخذولين بمثل ذلك وكذلك سر القدر
ولو أفشي لأوهم عند أكثر الخلق عجزاً إذ تقصر أفهامهم عن درك ما يزيل ذلك الوهم
عنهم ولو قال قائل إن القيامة لو ذكر ميقاتها وأنها بعد ألف سنة أو أكثر أو أقل
لكان مفهوماً ولكن لم يذكر لمصلحة العباد وخوفاً من الضرر فلعل المدة إليها بعيدة
فيطول الأمد وإذا استبطأت النفوس وقت العقاب قل اكتراثها ولعلها كانت قريبة
في علم الله تعالى ولو ذكرت لعظم الخوف وأعرض الناس عن الأعمال وخربت الدنيا

وهذا المعنى لو اتجه وصح يكون مثالا لهذا القسم (القسم الثالث) أن يكون الشئ
بحيث لو ذكر صريحا لفهم ولم يكن فيه ضرر ولكن يكنى عنه على سبيل الاستعارة
والرمز ليكون وقعه فى قلب المستمع أغلب وله مصلحة فى أن يعظم وقع ذلك الامر
فى قلبه كما لو قال قائل رأيت فلانا يقلد الدر فى أعناق الخنازير وكنى به عن افشاء العلم
وبث الحكمة الى غير أهلها فالمستمع قد يسبق الى فهمه ظاهره والمحقق اذا نظر وعلم
أن ذلك الانسان لم يكن معه در ولا كان فى موضعه خنزير تفطن لدرك السر
الباطن فتتفاوت الناس فى ذلك ومن هذا قول الشاعر

رجلان خياط وآخر حائك * متقابلان على السماك الاعزل
لازال ينسج ذاك خرقة مدبر * ويخيط صاحبه ثياب المقبل

فانه عبر عن سبب سماوى فى الاقبال والادبار برجلين صانعين وهذا النوع يرجع الى
التعبير عن المعنى بالصورة التى تتضمن عين المعنى أو مثله ومنه قوله صلى الله عليه وسلم
ان المسجد لينزوى من النخامة كما تنزوى الجلدة فى النار وأنت ترى ان ساحة المسجد
لا تنقبض من النخامة ومعناه ان روح المسجد ومعناه كونه معظما ورمى النخامة تحقير
فيضاد معنى المسجدية مضادة النار لاتصال أجزاء الجلدة وكذلك قوله صلى الله عليه
وسلم أما يخشى الذى يرفع رأسه قبل الامام أن يحول رأسه رأس حمار وذلك من حيث
الصورة قط لم يكن ولا يكون ولكن من حيث المعنى هو كائن اذ رأس الحمار لم يكن
بحقيقته لونه وشكله بل بخاصيته وهى البلادة والحمق وهو المقصود دون الشكل الذى
هو قالب المعنى اذ من غاية الحمق أن يجمع بين الاقتداء والتقدم فانهما متناقضان وانما
يعرف هذا السر على خلاف الظاهر اما بدليل عقلى أو شرعى اما العقلى فهو أن يكون
حمله على الظاهر غير ممكن كقوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع
الرحمن فاذا فتشنا عن صدور المؤمنين فلم نجد فيها أصابع علم أنه كناية عن القدرة التى هى
سر الاصبع وروحها الخفى وكنى بالاصبع عن القدرة لان ذلك أعظم وقعا فى تفهيم
تمام الاقتدار ومن هذا القبيل كنايته عن الاقتدار بقوله تعالى انما قولنا لشئ اذا
أردناه أن نقول له كن فيكون فان ظاهره ممتنع اذ قوله كن ان كان خطابا مع الشئ
قبل وجوده فهو محال اذ المعدوم لا يفهم الخطاب حتى يمتثل وان كان بعد الوجود
فهو مستغن عن التكوين ولكن لما كانت هذه الكناية أوقع فى النفوس فى تفهيم غاية
الاقتدار عدل اليه واما المدرك بالشرع فهو أن يكون اجراؤه على الظاهر ممكنا ولكن
يروى انه أراد به غير الظاهر كما فى تفسير قوله تعالى انزل من السماء ماء فسالت أودية
بقدرها الآية وان معنى الماء هو القرآن ومعنى الاودية القلوب وان بعضها احتمل شيأ
كثيرا وبعضها شيأ قليلا وبعضها لم يحتمل والزبد مثل الكفر فانه وان ظهر
وطفا على رأس الماء فانه لا يثبت والهداية التى تنفع الناس تمكث وفى هذا القسم تعمق

جماعة فأولوا ما ورد في الآخرة من الميزان والصراط وغيرهما وهو بدعة اذ لم ينقل
ذلك بطريق الرواية واجراؤه على الظاهر غير محال فيجب اجراؤه على الظاهر (القسم
الرابع) أن يدرك الانسان الشئ جملة ثم يدركه تفصيلا بالتحقيق والذوق بأن يصير
حالا ملابسا له فيتفاوت العلمان ويكون الاول كالقشر والثاني كاللب والاول كالظاهر
والآخر كالباطن وذلك كما يتمثل للانسان في عينه شخص في الظلمة أو على البعد
فيحصل له نوع علم فاذا رآه بالقرب أو بعد زوال الظلام أدرك تفرقة بينهما ولا يكون
الاخير ضدا للاول بل هو استكمال له وكذلك في العلم والايمان والتصديق اذ قد يصدق
الانسان بوجود العشق والمرض والموت قبل وقوعه ولكن تحققه به عند الوقوع
أكمل من تحققه قبل الوقوع بل للانسان في الشهوة والعشق وسائر الاحوال ثلاثة
أحوال متفاوتة وادراكات متباينة الاول تصديقه بوجوده قبل وقوعه والآخر
عند وقوعه والآخر بعد تصرمه فان تحققك بالجوع بعد زواله يخالف التحقق به قبل
الزوال فكذلك من علوم الدين ما يكون ذوقا فيكمل فيكون ذلك كالباطن بالاضافة
الى ما قبل ذلك ففرق بين علم المريض بالصحة وبين علم الصحيح بها ففي هذه الاقسام
الاربعة يتفاوت الخلق وليس في شئ منها باطن يناقض الظاهر بل يتممه ويكمله كما يتمم
اللب القشر (القسم الخامس) أن يعبر بلسان المقال عن لسان الحال فالقاصر الفهم
يقف على الظاهر فيعتقده نطقا والبصير بالحقائق يدرك السر فيه وهذا كقول القائل
قال الجدار للوتد لم تشقني قال سل من يدقني فلم يتركني ورائي الحجر الذي ورائي فهذا
تعبير عن لسان الحال بلسان المقال ومن هذا قوله تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا
أو كرها قالتا أتينا طائعين فالبليد يفتقر في فهمه الى أن يقدر لهما حياة وعقلا وفهما
للخطاب وخطابا هو صوت وحرف تسمعه الارض فتجيب بصوت وحرف فتقول أتينا
طائعين والبصير يعلم ان ذلك لسان الحال وانه كناية عن كونهما مسخرتين بالضرورة
ومضطرتين الى التسخير ومن هذا قوله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده فان البليد يفتقر
فيه الى أن يقدر للجماد حياة وعقلا ونطقا بصوت وحرف حتى يقول سبحان الله ليتحقق
تسبيحه والبصير يعلم انه ما أريد به نطق اللسان بل كونه مسبحا بوجوده ومقدسا بذاته
وشاهدا بوحدانية الله تعالى كما قيل   وفي كل شئ له آية * تدل على أنه واحد
وكما يقال هذه الصنعة المحكمة تشهد لصانعها بحسن التدبير وكمال العلم لا بمعنى انها
تقول أشهد ولكن بالذات والحال وكذلك ما من شئ الا وهو محتاج في نفسه الى موجد
يوجده ويبقيه ويديم أوصافه ويردده في أطواره فهو بحاجته يشهد لخالقه بالتقديس
يدرك شهادته ذوو البصائر دون الجامدين على الظواهر ولذلك قال تعالى ولكن
لا تفقهون تسبيحهم أما القاصرون فلا يفهمون كنهه وكماله اذ لكل شئ شهادات
شتى على تقديس الله وتسبيحه ويدرك كل واحد بقدر ذوقه وبصيرته وتعداد تلك

الشهادات لا يليق بعلم المعاملة فهذا الفن أيضا مما تتفاوت أرباب الظواهر وأرباب البصائر في علمه ويظهر به مفارقة الباطن للظاهر وفي هذا المقام لارباب المقالات اسراف واقتصاد فمن مسرف في دفع الظواهر انتهى الى تغيير جميع الظواهر أو أكثرها حتى حملوا قوله تعالى وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم وقوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء وكذلك المخاطبات التي تجرى من منكر ونكير وفي الميزان وفي الحساب ومناظرات أهل النار وأهل الجنة في قولهم أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله زعموا ان كل ذلك لسان الحال وغلا آخرون في حسم الباب منهم أحمد بن حنبل حتى منع من تأويل قوله تعالى كن فيكون وزعموا ان ذلك خطاب بحرف وصوت يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كل مكون حتى سمعت بعض أصحابه قال انه حسم باب التأويل الا لثلاثة ألفاظ قوله عليه السلام الحجر الاسود يمين الله في الارض وقوله قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن وقوله انى لاجد نفس الرحمن من جانب اليمن ومال الى حسم الباب أرباب الظواهر والظن بأحمد بن حنبل انه علم ان الاستواء ليس هو الاستقرار والنزول ليس هو الانتقال ولكنه منع من التأويل حسما للباب ورعاية لصلاح الخلق فانه اذا فتح الباب اتسع الخرق على الراقع وخرج الامر عن الضبط وجاوز الاقتصاد اذ حد الاقتصاد لا ينضبط ولا بأس بهذا الزجر ويشهد له سيرة السلف فانهم كانوا يقولون أمروها كما جاءت حتى قال مالك لما سئل عن الاستواء الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة وذهب طائفة الى الاقتصاد ففتحوا باب التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله تعالى وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها ومنعوا من التأويل وهم الاشعرية وزاد المعتزلة عليهم حتى أولوا من صفات الله تعالى الرؤية وأولوا كونه سميعا بصيرا وأولوا المعراج وزعموا أنه لم يكن بالجسد وأولوا عذاب القبر والميزان والصراط وجملة من أحكام الآخرة ولكن أقروا بحشر الاجساد وبالجنة واشتمالها على المأكولات والمشروبات والمنكوحات والملاذ المحسوسة وبالنار واشتمالها على جسم محسوس يحرق الجلود ويذيب الشحوم ومن ترقيهم الى هذا الحد زاد الفلاسفة فأولوا كل ما ورد في الآخرة وردوه الى آلام عقلية روحانية ولذات عقلية وأنكروا حشر الاجسام وقالوا ببقاء النفوس وانها تكون اما معذبة واما منعمة بعذاب ونعيم لا يدرك بالحس وهؤلاء هم المسرفون وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال وبين جمود الحنابلة دقيق غامض لا يطلع عليه الا الموفقون الذين يدركون الامور بنور الهى لا بالسماع ثم اذا انكشفت لهم أسرار الامور على ما هي عليه نظروا الى السمع والالفاظ الواردة فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه وما خالف أولوه فأما من يأخذ معرفة هذه الامور من السمع المجرد فلا يستقر له فيه قدم ولا يتعين له موقف

بالاليق بالمقتصر على السمع المجرد مقام أحمد بن حنبل والآن فكشف الغطاء عن حد الاقتصاد في هذه الامور داخل في علم المكاشفة والقول فيه يطول فلا نخوض فيه (الى هنا من احياء العلوم) من كتاب قواعد العقائد وهو الكتاب الثاني من ربع العبادات قوله تعالى (الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب درى توقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شيء عليم) اعلم ان الكلام في هذه الآية مرتب على فصول الفصل الاول في اطلاق اسم النور على الله تعالى اعلم ان لفظ النور موضوع في اللغة لهذه الكيفية الفائضة من الشمس والقمر والنار على الارض والجدار وغيرهما وهذه الكيفية يستحيل أن تكون الها لوجوه أحدها أن هذه الكيفية ان كانت عبارة عن الجسم كان الدليل الدال على حدوث الجسم دالا على حدوثها وان كانت عرضا فاذا ثبت حدوث الجسم لزم حدوث جميع الاعراض القائمة بالجسم ولكن هذه المقدمة انما تثبت بعد اقامة الدلالة على ان الحلول على الله تعالى محال وثانيها أنا سواء قلنا النور هو الجسم أو أمر حال في الجسم فهو منقسم لانه ان كان جسما فلا شك انه ينقسم وان كان حالا فيه فالحال في المنقسم منقسم وعلى التقديرين النور منقسم وكل منقسم فانه يفتقر في تحققه الى تحقق أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره وكل مفتقر فهو في تحققه مفتقر الى الغير والمفتقر الى الغير ممكن لذاته محدث لغيره فالنور محدث فلا يكون الها وثالثها ان هذا النور المحسوس لو كان هو الله لوجب أن لا يزول هذا النور لامتناع الزوال عليه تعالى ورابعها ان هذا النور يقع بطلوع الشمس والكواكب وذلك على الله محال وخامسها ان هذه الانوار لو كانت أزلية لكانت اما متحركة أو ساكنة لا جائز أن تكون متحركة لان الحركة معناها الانتقال من مكان الى مكان فالحركة مسبوقة بالحصول في المكان الاول والازلى يمتنع أن يكون مسبوقا بالغير فالحركة الازلية محال ولا جائز أن تكون ساكنة فان السكون لو كان أزليا لكان ممتنع الزوال لكن السكون ممكن الزوال لانا نرى الانوار تنتقل من مكان الى مكان فدل ذلك على حدوث الانوار وسادسها ان النور اما ان يكون جسما أو كيفية قائمة بالجسم والاول محال لانا قد نعقل الجسم جسما مع الذهول عن كونه نيرا ولان الجسم قد يستنير بعد أن كان مظلما فثبت الثاني لكن الكيفية القائمة بالجسم محتاجة الى الجسم والمحتاج الى الغير لا يكون الها ومجموع هذه الدلائل يبطل قول المانوية الذين يعتقدون ان الاله هو النور الاعظم واما المجسمة المعترفون بصحة القرآن فيحتج على فساد قولهم بوجوه الاول قوله تعالى ليس كمثله شيء ولو كان نورا لبطل ذلك لان الانوار كلها متماثلة الثاني أن قوله تعالى مثل نوره

صريح فى أنه ليست ذاته نفس النور بل النور مضاف اليه وكذا قوله يهدى الله لنوره من يشاء فان قيل قوله الله نور السموات والارض يقتضى ظاهره أنه فى ذاته نور وقوله مثل نوره يقتضى أن لا يكون هو فى ذاته نورا فبينهما تناقض قلنا نظيره هذه قولك زيد كرم وجود ثم تقول يعيش الناس بكرمه وجوده وعلى هذا الطريق لا تناقض الثالث قوله تعالى وجعل الظلمات والنور وذلك صريح فى أن ماهية النور مجعولة لله تعالى فيستحيل أن يكون الاله نورا فثبت أنه لا بد من التأويل والعلماء ذكروا فيه وجوها أحدها أن النور سبب للظهور والهداية كذلك سبب للظهور فالهداية لما شاركت النور فى هذا المعنى صح اطلاق اسم النور على الهداية وهو كقوله تعالى الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور وقوله أومن كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا وقال ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا فقوله الله نور السموات أى ذو نور السموات والنور هو الهداية والهداية لا تحصل الا لاهل السموات والارض فالحاصل أن المراد الله هادى أهل السموات والارض بحكمة بالغة وحجة نيرة وهو قول ابن عباس والاكثرين وثانيها المراد أنه مدبر السموات والارض فوصف نفسه بذلك كما يوصف الرئيس العالم بأنه نور البلد فانه اذا كان يدبرهم تدبيرا حسنا فهو لهم كالنور الذى يهتدى به الى مسالك الطريق قال جرير وأنت لنا نور وغيث وعصمة • وهو اختيار الاصم والزجاج وثالثها المراد ناظم السموات والارض على التركيب الاحسن فانه قد يعبر بالنور عن النظام يقال ما رأى الامر نورا ورابعها معناه منور السموات والارض ثم ذكروا فى هذا القول ثلاثة أوجه أحدها أنه نور السموات بالملائكة والارض بالانبياء والعلماء والثانى نورهما بالشمس والقمر والكواكب والثالث زين السماء بالشمس والقمر والكواكب وزين الارض بالانبياء والعلماء وهو مروى عن أبى بن كعب والحسن وأبى العالية والاقرب هو القول الاول لان قوله فى آخر الآية يهدى الله لنوره من يشاء يدل على أن المراد بالنور الهداية الى العمل والعلم واعلم أن الشيخ الغزالى صنف فى تفسير هذه الآية الكتاب المسمى بمشكاة الانوار وزعم أن الله نور فى الحقيقة بل ليس النور الا هو وأنا أنقل محصل ما ذكره مع زوائد كثيرة تقوى كلامه ثم ننظر فى صحته وفساده على سبيل الانصاف فقال اسم النور انما يقع على الكيفية الفائضة من الشمس والقمر والنار على ظواهر الاجسام الكثيفة فيقال استنارت الارض ووقع نور الشمس على التراب ونور السراج على الحائط ومعلوم أن هذه الكيفية انما اختصت بالفضيلة والشرف لان المرئيات تصير بسببها ظاهرة متجلية ثم من المعلوم أنه كما يتوقف ادراك هذه المرئيات على كونها مستنيرة فكذا يتوقف على وجود العين الباصرة اذ المرئيات بعد استنارتها لا تكون ظاهرة فى حق العميان فقد ساوى الروح الباصر النور الظاهر فى كونه ركنا لا بد منه للظهور ثم رجح عليه فى أن

الروح الباصرة هي المدركة وبها يحصل الادراك وأما النور الخارج فليس بمدرك ولا به
الادراك بل عنده الادراك فكان وصف الاظهار بالنور الباصر أحق منه بالنور
المبصر فلا جرم أطلقوا اسم النور على نور العين المبصرة فقالوا في الخفاش ان نور عينه
ضعيف وفي الاعمش انه ضعف نور بصره وفي الاعمى انه فقد نور بصره اذا ثبت هذا
فنقول ان للانسان بصرا وبصيرة فالبصر هو العين الظاهرة المدركة للاضواء والالوان
والبصيرة هي القوة العاقلة وكل واحد من الادراكين نور يقتضي ظهور المدرك فكل
واحد من الادراكين نور الا أن نور العين معيوب بعيوب لم يحصل شيء منها في نور العقل والغزالي
ذكر منها سبعة ونحن نعلمها عشرين الاول ان القوة الباصرة لا تدرك نفسها ولا
تدرك ادراكها ولا تدرك آلتها أما أنها لا تدرك نفسها ولا ادراكها فلان القوة الباصرة
وادراك القوة الباصرة ليستا من الامور المبصرة بالعين الباصرة وأما أنها لا تدرك آلتها
فهي العين والقوة الباصرة بالعين لا تدرك العين أما القوة العاقلة فانها تدرك نفسها
وتدرك ادراكها وتدرك آلتها في الادراك وهي القلب والدماغ فثبت أن نور العقل
أكمل من نور البصر الثاني أن القوة الباصرة لا تدرك الكليات والقوة العاقلة تدركها
ومدرك الكليات أشرف من مدرك الجزئيات أما ان القوة الباصرة لا تدرك الكليات
فلان القوة الباصرة لو أدركت كل ما في الوجود فهي ما أدركت الكل لان الكل
عبارة عن كل ما يمكن دخوله في الوجود في الماضي والحاضر والمستقبل وأما ان القوة
العاقلة تدرك الكليات فلانا نعرف أن الاشخاص الانسانية مشتركة في الانسانية
ومتمايزة بخصوصياتها وما به المشاركة غير ما به الممايزة فالانسانية من حيث انها
انسانية أمر مغاير لهذه المشخصات فقد عقلنا الماهية والكلية وأما أن ادراك
الكليات أشرف فلان ادراك الكليات ممتنع التغير وادراك الجزئيات واجب
التغير ولان ادراك الكلي يتضمن ادراك الجزئيات الواقعة تحته لان ما ثبت للماهية
يثبت لجميع أفرادها ولا ينعكس فثبت أن الادراك العقلي أشرف الثالث الادراك
الحسي غير منتج والادراك العقلي منتج فوجب أن يكون الادراك العقلي أشرف أما أن
الادراك الحسي غير منتج فلان من أحس بشيء لا يكون ذلك الاحساس سببا لحصول
احساس آخر بل لو استعمل آلة الحس مرة لاحس به مرة أخرى ولكن ذلك لا يكون
انتاج الاحساس لاحساس آخر وأما أن الادراك العقلي ينتج فلانا اذا عقلنا أمورا
ثم ركبناها في عقلنا توصلنا بتركيبها الى اكتساب علوم أخر وهكذا كل تعقل حاصل
فانه يمكن التوسل به الى تحصيل تعقل آخر لا الى نهاية فثبت أن الادراك العقلي
يتسع لها فوجب أن يكون أشرف الرابع الادراك الحسي لا يسع الامور الكثيرة
والادراك العقلي يتسع لها فوجب أن يكون الادراك العقلي أشرف أما أن الادراك
الحسي لا يتسع لها فلان البصر اذا توالى عليه ألوان كثيرة عجز عن تمييزها فادرك لونا

بكأنه حاصل من اختلاط هذه الالوان والسمع اذا توالت عليه كلمات كثيرة التبست عليه تلك الكلمات ولم يحصل التمييز وأما أن الادراك العقلي يتسع لها فلان كل من كان تحصيله للعلوم أكثر كانت قدرته على كسب الجديد أسهل وبالعكس وذلك يوجب الحكم بان الادراك العقلي أشرف الخامس القوة الحسية اذا أدركت المحسوسات القوية فى ذلك تعجز عن ادراك الضعيفة فان من سمع الصوت الشديد فى تلك الحالة لايمكنه أن يسمع الصوت الضعيف والقوة العقلية لايشغلها معقول عن معقول السادس القوى الحسية تضعف عند مضي الاربعين وتضعف عند كثرة الافكار التى هى توجب استيلاء النفس على البدن الذى هو موجب لخراب البدن والقوى العقلية تقوى بعد الاربعين وتقوى عند كثرة الافكار الموجبة لخراب البدن فدل ذلك على استغناء القوة العقلية عن هذه الآلات واحتياج القوى الحسية اليها السابع القوة الباصرة لاتدرك المرئى مع القرب القريب ولا مع البعد البعيد والقوة العقلية لايختلف حالها بحسب القرب والبعد فانها تترقى الى مافوق العرش وتنزل الى ماتحت الثرى فى أقل من لحظة واحدة بل تدرك ذات القيوم فانه مع كونه منزها عن القرب والبعد والجهة فكانت القوة العقلية أشرف الثامن القوة الحسية لاتدرك من الاشياء الاظواهرها فاذا أدركت الانسان فى الحقيقة ماأدركت الانسان بل انما أدركت السطح الظاهر من جسمه واللون القائم بذلك السطح وبالاتفاق ليس الانسان عبارة عن مجرد السطح واللون فالقوة الباصرة عاجزة عن النفوذ فى الباطن وأما القوة العقلية فليست كذلك فان باطن الاشياء وظاهرها بالنسبة اليها على السواء فانها تدرك البواطن والظواهر وتغوص فيها وفى أجزائها فكانت القوة العاقلة نورا بالنسبة الى الباطن والظاهر وأما القوة الباصرة فهى بالنسبة الى الظواهر نور وبالنسبة الى البواطن ظلمة فكانت القوة العاقلة أشرف من القوة الباصرة التاسع أن مدرك القوة العاقلة هو الله وجميع أفعاله ومدرك القوة الباصرة هو الالوان والاشكال فوجب أن تكون نسبة شرف القوة العاقلة الى شرف القوة الباصرة كنسبة شرف ذات الله الى شرف الالوان والاشكال العاشر القوة العاقلة تدرك جميع الموجودات والمعدومات والماهيات التى هى معروضات الموجودات والمعدومات ولذلك قد أحاطت بجميع الامور فان أول حكمها أن الوجود والعدم لايجتمعان ولايرتفعان وذلك مسبوق لامحالة بتصور مسمى الوجود والعدم فكانها بهذين الوصفين قد أحاطت بجميع الامور من بعض الوجوه وأما القوة الباصرة فانها لاتدرك الاضواء والانوار وهما من أخس عوارض الاجسام والاجسام أخس من الجواهر الروحانية فكان متعلق القوة الباصرة أخس الموجودات وأما متعلق القوة العاقلة فهو جميع الموجودات والمعدومات فكانت القوة العاقلة أشرف الحادى عشر

القوة العاقلة تقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد والقوة الباصرة لا تقوى على ذلك أما أن القوة العاقلة تقوى على توحيد الكثير فذلك لانها تضم الجنس الى الفصل فتحدث منهما طبيعة نوعية واحدة وأما أنها تقوى على تكثير الواحد فلانها تأخذ الانسان وهو ماهية واحدة فتقسمها الى مفهوماتها والى عوارضها اللازمة وعوارضها المفارقة ثم تقسم مفهوماتها الى الجنس وجنس الجنس والفصل وفصل الفصل وجنس الفصل وفصل الجنس والى سائر الاجزاء المفهومة التى لا تعد من الاجناس ولا من الفصول ثم لا تزال تأتى بهذا التقسيم فى كل واحد من الاقسام المذكورة حتى تنتهى من تلك المركبات الى البسائط الحقيقية ثم تعتبر فى العوارض اللازمة أن تلك العوارض مفردة أو مركبة أو لازمة بوسايط أو بواسطة أو بغير واسطة فالقوة العاقلة كأنها نفذت فى أعماق الماهيات وتغلغلت فيها وميزت كل واحد من أجزائها عن صاحبه وأنزلت كل واحد منها فى المكان اللائق به وأما القوة الباصرة فلا تطلع على أحوال الماهيات بل لا ترى الا أمرا واحدا ولا تدرى ما هو وكيف هو فظهر أن القوة العاقلة أشرف الثانى عشر القوة العاقلة تقوى على ادراكات غير متناهية والقوة الحاسة لا تقوى على ذلك بيان الاول من وجوه الاول القوة العاقلة يمكنها أن تتوسل بالمعارف الحاضرة الى استنتاج المجهولات ثم انها تجعل النتائج مقدمات فى نتائج أخرى لا الى نهاية وقد عرفت أن القوة الحاسة لا تقوى على الاستنتاج أصلا الثانى القوة العاقلة تقوى على تعقل مراتب الاعداد ولا نهاية لها الثالث أن القوة العاقلة يمكنها أن تعقل نفسها وأن تعقل أنها عقلت وكذا الى غير النهاية الرابع النسب والاضافات غير متناهية وهى معقولة لا محسوسة فظهر أن القوة العاقلة أشرف الثالث عشر الانسان بقوته العاقلة يشارك الله تعالى فى ادراك الحقائق وبقوته الحاسة يشارك البهائم والنبات فى معتبرة فكانت القوة العاقلة أشرف الرابع عشر القوة العاقلة غنية فى ادراكها العقلى عن وجود المعقول فى الخارج والقوة الحاسة محتاجة فى ادراكها الحسى الى وجود المحسوس فى الخارج والغنى أشرف من المحتاج الخامس عشر هذه الموجودات الخارجية ممكنة لذواتها وانها محتاجة الى الفاعل والفاعل لا يمكنه الايجاد على سبيل الاتقان الا بعد تقدم العلم فاذا وجود هذه الاشياء فى الخارج تابع للادراك العقلى اما الاحساس بها فلا شك أنه تابع لوجودها فى الخارج فاذا القوة الحاسة تابع يتبع القوة العاقلة السادس عشر القوة العاقلة غير محتاجة فى التعقل الى الآلات بدليل أن الانسان لو اختلت حواسه الخمس فانه يعقل أن الواحد نصف الاثنين وأن الاشياء المساوية لشئ واحد متساوية وأما القوى الحساسة فانها محتاجة الى الآلات الكثيرة والغنى أفضل من المحتاج السابع عشر الادراك البصرى لا يحصل الا للشئ الذى فى الجهات ثم انه

غير منصرف في كل الجهات بل لا يتناول الا المقابل أو ما في حكم المقابل واحترزنا بقولنا أو ما في حكم المقابل عن أمور أربعة الاول العرض فانه ليس في مكان ولكنه في حكم المقابل لاجل كونه قائما بالجسم الذي هو مقابل الثاني رؤية الوجه في المرآة فان الشعاع يخرج من العين الى المرآة ثم يرتد منها الى الوجه فيصير الوجه مرئيا وهو بهذا الاعتبار كالمقابل لنفسه الثالث رؤية الانسان قفاه اذا جعل احدى المرآتين محاذية للوجه والاخرى لقفاه الرابع رؤية ما لا يقابل بسبب انعطاف الشعاع في الرطوبات كما هو مشروح في علم المناظر وأما القوة العاقلة فانها مبرأة عن الجهات فانها تعقل الجهة والجهة ليست في الجهة وكذلك تعقل أن الشيء اما أن يكون في الجهة أو لا يكون فيها وهذا الترديد لا يصح الا بعد تعقل معنى قولنا ليس في الجهة الثامن عشر القوة الباصرة تعجز عند الحجاب أما القوة العاقلة فانه لا يحجبها شيء أصلا فكانت أشرف التاسع عشر القوة العاقلة كالامير والقوة الحساسة كالخادم والامير أشرف من الخادم وتقرير الامارة والخدمة مشهور العشرون القوة الباصرة قد تغلط كثيرا فانها تدرك المتحرك ساكنا وبالعكس كالجالس في السفينة فانه قد يدرك السفينة المتحركة ساكنة والشط الساكن متحركا ولولا العقل لما تبين خطأ البصر عن صوابه والعقل حاكم والحس محكوم فثبت بما ذكرنا أن الادراك العقلي أشرف من الادراك البصري فكل واحد من الادراكين يقتضي الظهور الذي هو أشرف خواص النور فكان الادراك العقلي أولى بكونه نورا من الادراك البصري واذا ثبت هذا فنقول هذه الانوار العقلية قسمان أحدهما واجب الحصول عند سلامة الاحوال وهو التعقلات الفطرية والثاني ما يكون مكتسبا وهو التعقلات النظرية أما الفطرية فليست هي من لوازم جوهر الانسان لانه حال الطفولية لم يكن عالما البتة فهذه الانوار الفطرية انما حصلت بعد أن لم تكن فلا بد لها من سبب وأما النظريات فمعلوم أن الفطرة الانسانية قد يعتريها الزيغ في الاكثر واذا كان كذلك فلا بد من هاد ومرشد ولا مرشد فوق كلام الله وفوق ارشاد الانبياء فتكون منزلة آيات القرآن عند عين العقل بمنزلة نور الشمس عند عين الباصرة اذ به يتم الابصار فكما يسمى نور الشمس نورا فبالاحرى أن يسمى القرآن نورا ونور القرآن يشبه نور الشمس ونور العقل يشبه نور العين فبهذا يظهر معنى قوله تعالى فآمنوا بالله ورسوله والنور الذي أنزلنا وقوله تعالى قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا اليكم نورا مبينا واذا ثبت أن بيان الرسول أقوى من نور الشمس وجب أن تكون نفسه القدسية أعظم في النورانية من نور الشمس فكما أن الشمس في عالم الاجسام تفيد النور لغيرها ولا تستفيده من غيرها فكذا نفس النبي تفيد الانوار العقلية لسائر الانفس البشرية ولا تستفيد النور العقلي من شيء من الانفس البشرية فلذلك وصف الله تعالى الشمس بأنه سراج

حيث قال وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا ووصف محمدا صلى الله عليه وسلم بأنه سراج
منير اذا عرفت هذا فنقول ثبت بالشواهد العقلية والنقلية أن الانوار الحاصلة
في أرواح الانبياء عليهم السلام مقتبسة من الانوار الحاصلة في أرواح الملائكة قال
تعالى ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده وقال نزل به الروح الامين
على قلبك وقال قل نزله روح القدس من ربك بالحق وقال علمه شديد القوى وقال ان هو
الا وحي يوحى والوحي لا يكون الا بواسطة الملائكة فاذا جعلنا أرواح الانبياء أعظم
استنارة من الشمس وأرواح الملائكة التي هي كالمعادن لانوار عقول الانبياء لابد
أن تكون أعظم من أنوار أرواح الانبياء لان السبب لابد وان يكون أقوى من المسبب
ثم نقول أيضا ثبت بالشواهد العقلية والنقلية أن الارواح السماوية مختلفة فبعضها
مستفيدة وبعضها مفيدة قال تعالى في وصف جبريل عليه السلام مطاع ثم أمين
واذا كان هو مطاع الملائكة والمطيعون لابد وأن يكونوا تحت أمره وقال وما منا
الا له مقام معلوم واذا ثبت هذا فالمفيد لابد وأن يكون أشد نورا من المستفيد للعلة
المذكورة ولمراتب الانوار في عالم الارواح مثال وهو أن ضوء الشمس اذا وصل الى
القمر ثم دخل في كوة بيت ووقع على مرآة منصوبة على حائط ثم انعكس منها الى حائط
آخر نصبت عليه مرآة أخرى ثم انعكس منها الى طست مملوء من الماء موضوع على
الارض ثم انعكس منه الى سقف البيت فالنور الاعظم في الشمس التي هي المعدن
وثانيها في القمر وثالثها ما وصل الى المرآة الاولى ورابعها ما وصل الى المرآة
الثانية وخامسها ما وصل الى الماء وسادسها ما وصل الى السقف فكل ما كان أقرب
الى المنبع الاول فانه أقوى مما هو أبعد منه فكذا الانوار السماوية لما كانت مرتبة
لا جرم كان نور المفيد أشد اشراقا من نور المستفيد ثم تلك الانوار لا تزال مترقية حتى
تنتهي الى النور الاعظم والروح الذي هو أعظم الارواح منزلة عند الله وهو المراد
من قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا ثم نقول لاشك ان هذه الانوار الحسية
سفلية كانت كأنوار النيران أو علوية كانت كأنوار الشمس والقمر والكواكب
وكذا الانوار العقلية سفلية كانت كالارواح السفلية للانبياء والاولياء أو علوية
كالارواح العلوية التي هي الملائكة فانها بأسرها ممكنة لذواتها والممكن لذاته
يستحق العدم من ذاته والوجود من غيره والعدم هو الظلمة الخالصة والوجود
هو النور الخالص فكل ما سوى الله مظلم لذاته مستنير بانارة الله تعالى فكذا جميع
معارفها بعد وجودها حاصل من وجود الله تعالى فالحق سبحانه هو الذي
أظهرها بالوجود بعد ان كانت في ظلمات العدم وأفاض عليها أنوار المعارف
بعد أن كانت في ظلمة الجهالة فلا ظهور لشيء من الاشياء الا باظهاره وخاصة النور
اعطاء الاظهار والتجلي والانكشاف وعند ذلك يظهر أن النور المطلق هو الله تعالى

وأن اطلاق النور على غيره مجاز اذ كل ما سوى الله فانه من حيث هو ظلمة محضة لانه
من حيث انه هو عدم محض بل الانوار اذا نظر اليها من حيث هي هي فهي ظلمات
لانها من حيث هي هي ممكنات والممكن من حيث هو هو معدوم والمعدوم ظلمة فالنور
اذا نظر اليه من حيث هو هو ظلمة أما اذا التفت اليها من حيث ان الحق سبحانه أفاض
عليها نور الوجود فبهذا الاعتبار صارت أنوارا فثبت أنه تعالى هو النور وأن كل
ما سواه ليس بنور الا على سبيل المجاز ثم انه رحمه الله تعالى تكلم بعد هذا في أمرين
الاول أنه تعالى لم أضاف النور الى السموات والارض وأجاب فقال قد عرفت أن
السموات والارض مشحونة بالانوار العقلية والانوار الحسية أما الحسية فما تشاهد
في السموات من الكواكب والشمس والقمر وما تشاهد في الارض من الاشعة
المنبسطة على سطوح الاجسام حتى ظهرت به الالوان المختلفة ولولاها لم يكن
للالوان ظهور بل وجود وأما الانوار العقلية فالعالم الاعلى مشحون بها وهي جواهر
الملائكة والعالم السفلي مشحون بها وهي القوى النباتية والحيوانية والانسانية
وبالنور الانساني السفلي ظهر نظام العالم السفلي كما بالنور الملكي ظهر نظام العالم
العلوي وهو المعنى بقوله ليستخلفنهم في الارض وقال ويجعلكم خلفاء الارض فاذا
عرفت هذا عرفت أن العالم باسره مشحون بالانوار البصرية الظاهرة والعقلية
الباطنة ثم اذا عرفت أن السفلية فائضة بعضها من بعض فيضان النور من السراج
فان السراج هو الروح النبوي ثم ان الانوار النبوية القدسية مقتبسة من الانوار
العلوية اقتباس السراج من النار وان العلويات مقتبسة بعضها من بعض وان بينها
ترتيبا في المقامات ثم ترتقي جملتها الى نور الانوار ومعدنها ومنبعها الاول وان ذلك
هو الله وحده لا شريك له فاذن الكل نوره فلهذا قال تعالى الله نور السموات والارض
السؤال الثاني فاذا كان تعالى هو النور فلم احتيج في اثباته الى البرهان أجاب
وقال ان معنى كونه نور السموات والارض تعرفه بالنسبة الى النور الظاهري
البصري فاذا رأيت خضرة الربيع في ضياء النهار فلست تشك في أنك ترى الالوان
وربما ظننت أنك لا ترى مع الالوان غيرها فانك تقول لست أرى مع الخضرة غير
الخضرة الا أنك عند غروب الشمس تدرك تفرقة ضرورية بين اللون حال وقوع الضوء
عليه وحال عدم وقوعه عليه فلا جرم تعرف أن النور معنى غير اللون يدرك مع الالوان
الا أنه كان لشدة اتحاده به لا يدرك ولشدة ظهوره يختفي وقد يكون الظهور سبب الخفاء
اذا عرفت هذا فاعلم أنه كما ظهر كل شيء للبصر بالنور الظاهر فقد ظهر كل شيء للبصيرة
الباطنة بالله ونوره الحاصل مع كل شيء لا يفارقه ولكن بقي هنا تفاوت وهو
أن النور الظاهر يتصور أن يغيب بغروب الشمس ويحجب فحينئذ يظهر أنه غير اللون
وأما النور الالهي الذي به يظهر كل شيء فلا يتصور غيبته بل يستحيل تغيره فيبقى مع

الاشياء دواماً فانقطع طريق الاستدلال بالتفرقة ولو تصورت غيبته لانهدت السموات
والارض ولادرك عنده من التفرقة ما يحصل العلم الضروري به ولكن لما تساوت
الاشياء كلها على نمط واحد في الشهادة على وجود خالقها اذ كل شيء يسبح بحمده
لا بعض الاشياء وفي جميع الاوقات لا في بعضها ارتفعت التفرقة وخفي الطريق
اذ الطريق الظاهر هو المعرفة بالاضداد فما لا ضد له ولا تغير له تتشابه أحواله فلا يبعد
أن يخفى ويكون خفاؤه لشدة ظهوره وجلائه فسبحان من اختفى عن الخلق بشدة
ظهوره واحتجب عنهم باشراق نوره واعلم أن هذا الكلام الذي رويناه عن الشيخ
الغزالي كلام مستطاب ولكن يرجع حاصله بعد التحقيق الى أن معنى كونه تعالى نورا
أنه خالق العالم وأنه خالق للقوى الدراكة وهو المعنى به من قولنا معنى كونه نور السموات
والارض أنه هادي أهل السموات والارض فلا تفاوت بين ما قاله وبين الذي نقلناه
عن المفسرين في المعنى (الفصل الثاني) في تفسير قوله عليه السلام ان لله سبعين حجابا
من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما أدرك بصره وفي بعض
الروايات سبعمائة وفي بعضها سبعون ألفا فأقول لما ثبت أن الله تعالى متجل في ذاته
كان الحجاب بالاضافة الى المحجوب لا محالة والمحجوب لا بد وأن يكون محجوبا
اما بحجاب من ظلمة فقط أو بحجاب مركب من نور وظلمة واما بحجاب من نور فقط
أما المحجوبون بالظلمة المحضة فهم الذين بلغوا في الاشتغال بالعلائق البدنية الى حيث
لم يلتفت خاطرهم الى أنه هل يمكن الاستدلال بوجود هذه المحسوسات على وجود
واجب الوجود أم لا وذلك لانك قد عرفت أن ما سوى الله فهو من حيث هو هو مظلم
وانما كان مستنيرا من حيث انه استفاد النور من حضرة الله فمن اشتغل بالجسمانية
من حيث هي هي وصار ذلك الاشتغال حائلا له عن الالتفات الى جانب النور
كان حجابه محض الظلمة ولما كان أنواع الاشتغال بالعلائق البدنية خارجة عن الحد
والحصر فكذا كان أنواع الحجب الظلمانية خارجة عن الحد والحصر القسم الثاني
المحجوبون بالحجب الممزوجة من النور والظلمة فاعلم أن من نظر الى هذه المحسوسات
فاما أن يعتقد فيها أنها غنية عن المؤثر أو يعتقد فيها أنها محتاجة الى المؤثر فان اعتقد
فيها أنها غنية عن المؤثر فهذا حجاب ممزوج من نور وظلمة اما النور فلانه تصور ماهية
الاستغناء عن الغير وذلك من صفات جلال الله وهو من صفات النور واما الظلمة
فلانه اعتقد حصول ذلك الوصف في هذه الاجسام مع أن ذلك الوصف لا يليق
بهذا الموصوف وهذا ظلمة فثبت أن هذا حجاب ممزوج من نور وظلمة ثم أصناف هذا
القسم كثيرة فان من الناس من يعتقد ان الممكن غني عن المؤثر ومنهم من يسلم ذلك
لكنه يقول المؤثر فيها الكواكب أو طبائعها أو حركتها أو اجتماعها أو افتراقها أو نسبتها
الى حركات الافلاك أو الى محركاتها وكل هؤلاء من هذا القسم (القسم الثالث)

الحجب النورية المحضة واعلم أنه لا سبيل الى معرفة الحق سبحانه الا بواسطة الصفات السلبية والاضافية ولا نهاية لهذه الصفات ولمراتبها فالعبد لا يزال يكون مترقيا فيها فان من وصل الى درجة وبقي فيها كان استغراقه في مشاهدة تلك الدرجة حجابا له عن الترقي الى ما فوقها ولما كان لا نهاية لهذه الدرجات كان العبد أبدا في السير والانتقال وأما حقيقته المخصوصة فهي محجبة عن الكل فقد أشرنا الى كيفية مراتب الحجب وأنت تعرف أنه عليه السلام انما حصرها في سبعين ألفا تقريبا لا تحديدا فانه لا نهاية لها في الحقيقة وأما الواصلون فصنف رابع وهم الذين وصلوا الى الذي فطر السموات ودبر الامر فوصلوا الى موجود منزه عن كل ما أدركه بصر من قبلهم فأحرقت سبحات وجه الاول الاعلى جميع ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم اذ وجدوه مقدسا منزها عن جميع ما وصفناه من قبل ثم هؤلاء انقسموا فمنهم من احترق منه جميع ما أدركه بصره وانمحق وتلاشى لكن بقي هو ملاحظا للجمال والقدس وملاحظا ذاته في جماله الذي ناله بالوصول الى الحضرة الالهية فانمحقت منه المبصرات دون المبصر وجاوز هؤلاء طائفة هم خواص الخواص أحرقت سبحات وجهه أنفسهم وغشاهم سلطان الجلال فانمحقوا وتلاشوا في ذواتهم فلم يبق لهم لحاظ الى أنفسهم لفنائهم عن أنفسهم ولم يبق الا الواحد الحق وصار معنى قوله كل شيء هالك الا وجهه لهم ذوقا وحالا ومنهم من لم يتدرج في الترقي والعروج الى هذه المراتب ولم يطل عليهم الطريق فوصلوا في أول وهلة الى معرفة القدس وتنزيه الربوبية عن كل ما يجب تنزيهه عنه فغلب عليهم أولا ما غلب على الآخرين آخرا وهجم عليهم التجلي دفعة فأحرقت سبحات وجهه جميع ما يمكن أن يدركه بصر حسي أو بصيرة عقلية ويشبه أن يكون الاول طريق الخليل عليه السلام والثاني طريق الحبيب صلوات الله عليه والله أعلم بأسرار أقدامهما وأنوار مقامهما فهذه اشارة الى أصناف من المحجوبين ولا يبعد أن يبلغ عددهم اذا فصلت المقامات وتتبع حجب السالكين سبعين ألفا ولكن اذا افتشت لا تجد واحدا منها خارجا عن الاقسام التي حصرناها فانهم اما يحجبون بصفاتهم البشرية أو بالحس أو بالخيال أو بمقايسة العقل أو بالنور المحض كما سبق (الفصل الثالث في شرح كيفية التمثيل) اعلم انه لا بد في التشبيه من أمرين المشبه والمشبه به اختلفت الناس في أن ههنا المشبه أي شيء هو وذكروا فيه وجوها أحدها وهو قول جمهور المتكلمين ونصره القاضي أن المراد الهدى التي هي الآيات البينات والمعنى أن هداية الله قد بلغت في الظهور والجلاء الى أقصى الغايات وصارت في ذلك بمنزلة المشكاة التي تكون فيها زجاجة صافية وفي الزجاجة مصباح يتقد بزيت بلغ النهاية في الصفاء فان قيل لم شبهه بذلك وقد علمنا أن ضوء الشمس أبلغ من ذلك بكثير قلنا انه تعالى أراد أن يصف الضوء الكامل الذي يلوح وسط الظلمات

لأن الغالب على أوهام الخلق وخيالاتهم إنما هو الشبهات التي هي كالظلمات وهداية
الله فيما بينها كالضوء الكامل الذي يظهر فيما بين الظلمات وهذا المقصود لا يحصل
في ضوء الشمس لأن ضوءها إذا ظهر امتلأ العالم من النور الخالص وإذا غاب امتلأ
العالم من الظلمة الخالصة فلا جرم كان ذلك المثل ههنا أليق وأوفق واعلم أن الأمور
التي اعتبرها الله تعالى في هذا المثال مما يوجب كمال الضوء أربعة أولها أن المصباح
إذا لم يكن في المشكاة تفرقت أشعته أما إذا وضع في المشكاة اجتمعت أشعته فكانت
أشد إنارة والذي يحقق ذلك أن المصباح إذا كان في بيت صغير فإنه يظهر من ضوئه
أكثر مما يظهر في البيت الكبير وثانيها أن المصباح إذا كان في زجاجة صافية ازداد
ضوءه ونوره فإن الأشعة المنفصلة عن المصباح تنعكس من بعض جوانب الزجاجة
إلى البعض لما في الزجاجة من الصفاء والشفافية وبسبب ذلك يزداد الضوء والنور
والذي يحقق ذلك أن شعاع الشمس إذا وقع على الزجاجة الصافية تضاعف الضوء
الظاهر حتى إنه يظهر فيما يقابله مثل ذلك الضوء فإذا انعكست تلك الأشعة من كل
جانب من جوانب الزجاجة إلى الجانب الآخر كثرت الأنوار والأضواء وبلغت النهاية
الممكنة وثالثها أن ضوء المصباح يختلف بحسب اختلاف ما يتقد فيه فإذا كان ذلك
الدهن صافيا خالصا كانت حاله بخلاف حاله إذا كان كدرا وليس في الأدهان التي
توقد ما يظهر فيه الصفاء والرقة مثل الذي يظهر في الزيت فربما يبلغ في الصفاء
والرقة مبلغ الماء مع زيادة بياض فيه وشعاع يتردد في أجزائه ورابعها أن هذا الزيت
يختلف بحسب اختلاف شجرته فإذا كانت شجرته لا شرقية ولا غربية بمعنى
أنها كانت بارزة للشمس في كل حالاتها يكون زيتونها أشد نضجا فكان زيته أكثر صفاء
وأقرب إلى تمييز صفوه من كدره لأن زيادة وقوع الشمس عليها يؤثر في ذلك فإذا
اجتمعت هذه الأمور الأربعة وتعاونت صار ذلك الضوء خالصا كاملا فيصلح
أن يجعل مثلا لهداية الله تعالى وثانيها المراد من النور في قوله مثل نوره القرآن
ويدل عليه قوله تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وهو القرآن وهو قول
الحسن وسفيان بن عيينة وزيد بن أسلم وثالثها أن المراد هو الرسول عليه السلام لأنه
المرشد ولأنه تعالى ذكر في وصفه وسراجا منيرا وهو قول عطاء وهذان القولان
داخلان في القول الأول لأن من أنواع الهداية إنزال الكتب وبعث الرسل قال تعالى
في صفة الكتب وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب
ولا الإيمان وقال في صفة الرسل رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله
حجة بعد الرسل ورابعها أن المراد منه ما في قلب المؤمنين من معرفة الله ومعرفة
الشرائع ويدل عليه أن الله وصف الإيمان بأنه نور والكفر بأنه ظلمة قال أفمن شرح
الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه وقال لتخرج الناس من الظلمات إلى النور

وحاصله انه حمل الهدى على الاهتداء والمقصود من التمثيل أنّ ايمان المؤمن قد يبلغ في الصفاء عن الشبهات والامتياز عن ظلمات الضلالات مبلغ السراج المذكور وهو قول أبيّ بن كعب وابن عباس قال أبيّ مثل نور المؤمن وهكذا كان يقرأ وقيل انه كان يقرأ مثل نور من آمن به وقال ابن عباس مثل نوره في قلب المؤمن وخامسها ماذكره الشيخ الغزالي وهو أنا بينا أنّ القوى الدراكة الانسانية خمسة أحدها القوة الحساسة وهي التي تتلقى ماتدركه الحواس الخمس وكأنها أصل الروح الحيواني وأوله اذ به يصير الحيوان حيوانا وهو موجود للصبيّ الرضيع وثانيها القوة الخيالية وهي التي تستثبت ما يورده الحواس وتحفظه مخزونا عندها لتعرضه على القوة العقلية التي فوقها عند الحاجة اليه وثالثها القوة العقلية المدركة للحقائق الكلية ورابعها القوة الفكرية وهي التي تأخذ المعارف العقلية وتؤلفها تأليفا لتستنتج من تأليفها علما بالمجهول وخامسها القوة القدسية التي يختص بها الانبياء وبعض الاولياء وتتجلى فيها لوائح الغيب واسرار الملكوت واليه الاشارة بقوله تعالى وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا اذا عرفت أنّ هذه القوى هي بجملتها أنوار اذ بها تظهر أصناف الموجودات ثم اعرف أن هذه المراتب الخمس يمكن تشبيهها بالامور التي ذكرها الله تعالى وهي المشكاة والزجاجة والمصباح والشجرة والزيت أمّا الاول وهو الروح الحساس فاذا نظرت الى خاصيته وجدت أنواره خارجة من ثقب متعددة كالعينين والاذنين والمنخرين فأوفق مثال له من عالم الاجسام المشكاة وأمّا الثاني وهو الروح الخيالي فنجد له خواص ثلاثا الاولى انه من طينة العالم السفلي الكثيف لان الشئ المتخيل ذو قدر وشكل وحيز ومن شأن العلائق الجسمانية أن تحجب عن الانوار العقلية المحضة التي هي التعقلات الكلية المجردة والثانية أنّ هذا الخيالي الكثيف اذا صفا ورق صار موازيا للمعاني العقلية ومؤديا لانوارها وغير حائل عن اشراق نورها ولذلك كان المعبر يستدل بالصور الخيالية على المعاني العقلية كما يستدل بالشمس على الملك وبالقمر على الوزير وبمن يختم فروج الناس وأفواههم على انه مؤذن يؤذن قبل الصبح والثالث أنّ الخيال في بداية الامر محتاج اليه جدا ليضبط به المعارف العقلية فلا تضطرب فنعم المعين المثالات الخيالية للمعارف العقلية وأنت لا تجد في الاجسام شيأ يشبه الخيال في هذه الصفات الثلاث الا الزجاجة فانها في الاصل من جوهر كثيف لكن صفا ورق حتى صار لا يحجب نور المصباح بل يؤديه على وجهه ثم يحفظه من الانطفاء بالرياح العاصفة وأمّا الثالث وهو القوة العقلية القوية على ادراك الماهيات الكلية والمعارف الالهية فلا يخفى عليك وجه تمثيله بالمصباح وقد عرفت هذا حيث بينا كون الانبياء عليهم السلام سرجا

منيرة وأما الرابع وهو القوة الفكرية فمن خاصيتها أنها تأخذ ماهية واحدة ثم تقسمها الى قسمين كقولنا الموجود اما واجب واما ممكن ثم تجعل كل قسم من هذه الاقسام مرة أخرى الى قسمين وهكذا الى أن يكثر الشعب بالتقسيمات العقلية ثم تفضي بالآخرة الى نتائج هي ثمراتها ثم تعود فتجعل تلك الثمرات بذورا لامثالها حتى يتأدى الى ثمرات لانهاية لها فبالحري أن يكون مثالها في هذا العالم الشجرة واذا كانت ثمارها مادة لتزايد أنوار المعارف وثباتها فبالحري أن لا يمثل بشجرة السفرجل والتفاح بل بشجرة الزيتون خاصة لان لباب ثمرتها هو الزيت الذي هو مادة المصابيح وله من بين سائر الادهان خاصية زيادة الاشراق وقلة الدخان فاذا كانت الماشية التي يكثر درها ونسلها والشجرة التي تكثر ثمرتها تسمى مباركة فالتي لا تتناهى ثمرتها الى حد محدود أولى ان تسمى شجرة مباركة واذا كانت شعب الافكار العقلية محضة مجردة عن لواحق الاجسام فبالحري ان لا تكون شرقية ولا غربية وأما الخامس وهو القوة القدسية النبوية فهي في نهاية الشروق والصفاء فان القوة الفكرية تنقسم الى ما يحتاج الى تعليم وتنبيه والى ما لا يحتاج اليه ولابد من وجود هذا القسم قطعا للتسلسل فبالحري أن يعبر عن هذا القسم لكماله وصفائه وشدة استعداده بأنه يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار فهذا المثال موافق لهذا القسم ولما كانت هذه الانوار مرتبة بعضها على البعض فالحس الذي هو الاول كالمقدمة للخيال والخيال كالمقدمة للعقل فبالحري أن تكون المشكاة كالظرف للزجاجة التي هي كالظرف للمصباح وسادسها ما ذكره أبو علي بن سينا فانه نزل هذه الامثلة الخمسة على مراتب ادراكات النفس الانسانية فقال لاشك أن النفس الانسانية قابلة للمعارف الكلية والادراكات المجردة ثم انها في أول الامر تكون خالية عن جميع هذه المعارف فهناك تسمى عقلا هيولانيا وهي المشكاة وفي المرتبة الثانية يحصل فيها العلوم البديهية التي يمكن التوسل بتركيبها الى اكتساب العلوم النظرية وتسمى عقلا بالملكة ثم ان ملكة الانتقال ان كانت ضعيفة فهي الشجرة وان كانت قوية فهي زيت وان كانت شديدة القوة جدا فهي الزجاجة التي تكون كالكوكب الدري وان كانت في الغاية القصوى فهي النفس القدسية التي للانبياء فهي التي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار وفي المرتبة الثالثة تكتسب من العلوم الضرورية العلوم النظرية الا انها لا تكون حاضرة بالفعل ولكنها تكون بحيث متى شاء صاحبها استحضارها قدر عليه وهذا يسمى عقلا بالفعل وهو المصباح وفي المرتبة الرابعة ان تكون تلك المعارف الضرورية والنظرية حاضرة بالفعل ويكون صاحبها كأنه ينظر اليها وهذا يسمى عقلا مستفادا وهو نور على نور لان الملكة نور وحصول ما عليه الملكة نور آخر ثم زعم أن هذه العلوم التي تحصل في الارواح البشرية انما تحصل

من جوهر روحانى تسمى بالعقل الفعال وهو مدبر ما تحت القمر وهو النار وسابعها قول بعض الصوفية وهو انه تعالى شبه الصدر بالمشكاة والقلب بالزجاجة والمعرفة بالمصباح وهذا المصباح انما يوقد من شجرة مباركة وهى الهامات الملائكة لقوله تعالى ينزل الملائكة بالروح من أمره وقوله نزل به الروح الامين على قلبك وانما شبه الملائكة بالشجرة المباركة لكثرة منافعهم وانما وصفهم بأنها لا شرقية ولا غربية لانها روحانية وانما وصفهم بقوله يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار لكثرة علومها وشدة اطلاعها على أسرار ملكوت الله وظاهر ههنا ان المشبه غير المشبه به وثامنها قال مقاتل مثل نوره أى مثل نور الايمان فى قلب محمد صلى الله عليه وسلم كمشكاة فيها مصباح فالمشكاة نظير صلب عبد الله والزجاجة نظير جسد محمد والمصباح نظير الايمان فى قلب محمد ونظير الزيت النبوة فى قلبه وتاسعها قال قوم المشكاة نظير ابراهيم عليه السلام والزجاجة نظير اسمعيل عليه السلام والمصباح نظير جسد محمد صلى الله عليه وسلم والشجرة النبوة والرسالة وعاشرها أن قوله مثل نوره الضمير راجع الى المؤمن وهو قول أبى بن كعب وكان يقرأ مثل نور المؤمن وهو قول سعيد ابن جبير والضحاك واعلم ان قول الاول هو المختار لانه تعالى ذكر قبل هذه الآية ولقد أنزلنا اليك آيات مبينات فاذا كان المراد بقوله مثل نوره أى مثل هداه وبيانه كان ذلك مطابقا لما قبله ولانا لما فسرنا قوله الله نور السموات والارض بأنه هادى أهل السموات والارض فاذا فسرنا قوله مثل نوره بأن المراد مثل هداه كان ذلك مطابقا لما قبله الى هنا من التفسير الكبير للامام الهمام فخر الدين الرازى عليه الرحمة (الفصل الثانى) فى بيان مثال المشكاة والمصباح والزجاجة والشجرة والزيت والنار ومعرفة هذا تستدعى تقديم قطبين يتسع المجال فيهما الى غير حد محدود ولكنى أشير اليهما بالرمز والاختصار أحدهما فى بيان سر التمثيل ومنهاجه ووجه ضبط أرواح المعانى بقوالب الامثلة ووجه كيفية المناسبة بينهما وكيفية الموازنة بين عالم الشهادة الذى تتخذ منه طينة الامثال وبين عالم الملكوت الذى منه يستنزل أرواح المعانى والثانى فى طبقات الارواح البشرية ومراتب أنوارها فان هذا المثال مستوف لبيان ذلك اذ قرأ ابن مسعود مثل نوره فى قلب المؤمن كمشكاة وقرأ أبى بن كعب مثل نور قلب من آمن كمشكاة القطب الاول فى بيان سر التمثيل ومنهاجه فاعلم أن العالم عالمان روحانى وجسمانى وان شئت قلت حسى وعقلى وان شئت علوى وسفلى والكل متقارب وانما يختلف باختلاف الاعتبارات فاذا اعتبرتهما فى أنفسهما قلت جسمانى وروحانى وان اعتبرتهما بالاضافة الى العين المدركة لهما قلت حسى وعقلى وان اعتبرتهما باضافة أحدهما الى الآخر قلت علوى وسفلى وربما سميت أحدهما عالم الملك والشهادة والآخر عالم الغيب والملكوت ومن يطلب الحقائق من الالفاظ ربما تحير

ملك كثرة الالفاظ وتخيل كثرة المعانى والذى ينكشف له الحقائق يجعل المعانى أصلا والالفاظ تابعة وأمر الضعيف العقل بالعكس منه اذ يطلب الحقائق من الالفاظ والى الفريقين الاشارة بقوله تعالى أفمن يمشى مكبا على وجهه أهدى أمن يمشى سويا على صراط مستقيم اذا عرفت معنى العالمين فاعلم ان العالم الملكوتى عالم غيب اذ هو غائب عن الاكثرين والعالم الحسى عالم شهادة اذ يشهده الكافة والعالم الحسى مرقاة الى العقلى فلو لم يكن بينهما اتصال ومناسبة لانسد طريق الترقى اليه ولو تعذر ذلك لتعذر السفر الى الحضرة الربوبية والقرب من الله تعالى فان يقرب أحد من الله تعالى ما لم يطأ بحبوحة حظيرة القدس والعالم المرتفع عن ادراك الحس والخيال هو الذى نعنيه بعالم القدس فاذا اعتبرنا جملته من حيث لا يخرج منه شئ ولا يدخل فيه شئ هو غريب منه سميناه حظيرة القدس وربما سمينا الروح البشرى الذى هو مجرى لوائح القدس بالوادى المقدس ثم هذه الحظيرة فيها حظائر بعضها أشد امعانا فى معانى القدس ليكن لفظ الحظيرة تحيط بجميع طبقاتها فلا تظنن ان هذه الالفاظ طامات غير معقولة عند أرباب البصائر واشتغالى الآن بشرح كل لفظ مع ذكره يصدنى عن المقصد فان عليك بعسر فهم الالفاظ فعليك التشمر لفهم المعانى فأرجع الى الغرض وأقول لما كان عالم الشهادة مرقاة الى عالم الملكوت كان سلوك الصراط المستقيم عبارة عن هذا الترقى ويعبر عنه بالدين وبمنازل الهدى فلو لم يكن بينهما اتصال ومناسبة لم يكن الترقى من أحدهما الى الآخر فجعلت الرحمة الالهية عالم الشهادة على موازنة عالم الملكوت فما من شئ فى هذا العالم الا وهو مثال لشئ فى ذلك العالم وربما كان الشئ الواحد مثالا لاشياء من عالم الملكوت وربما كان الشئ الواحد من الملكوت أمثلة كثيرة من عالم الشهادة وانما يكون مثالا اذا ماثله نوعا من المماثلة وطابقه نوعا من المطابقة واحصاء تلك الامثلة يستدعى استقصاء موجودات العالمين باسرها ولن تفى به الطاقة البشرية ولا يشرحه الاعمار القصيرة فغايتى ان أعرفك منها انموذجا لتستدل باليسير منها على الكثير وينفتح لك باب الاستبصار بهذا النمط من الاسرار فأقول ان كان فى عالم الملكوت جواهر نورانية شريفة عالية يعبر عنها بالملائكة منها تفيض الانوار على الارواح البشرية ولاجلها قد تسمى أربابا ويكون الله تعالى رب الارباب لذلك ويكون لها مراتب فى نورانيتها متفاوتة فبالحرى ان يكون مثالها من عالم الشهادة الشمس والقمر والكواكب والسالك للطريق أولا ينتهى الى ما درجته الكواكب فينفتح له سرادق نوره وينكشف له ان العالم الاسفل باسره تحت سلطانه وتحت اشراق نوره ويتضح له من جماله وعلو درجته ما يبادى فيقول هذا ربى ثم اذا اتضح له ما فوقه مما رتبته رتبة القمر ورأى أفول الاول فى مغرب الهوى بالاضافة الى ما فوقه قال لا أحب الآفلين وكذلك يترقى حتى ينتهى الى ما مثاله الشمس فرأى أكبر واعلى

وقابلا للمثال بنوع مناسبة له قال هذا ربي هذا أكبر ولما رأى معه النقص والافول
والمناسبة مع ذى النقص نقص وأفول أيضا فنه يقول انى وجهت وجهى للذى فطر
وفى معنى الذى اشارة مبهمة لا مناسبة لها اذ لو قال قائل ما مثال مفهوم الذى لم يتصور
ان يجاب عنه فالمنزه عن كل مناسبة هو الاول الحق ولذلك لما قال بعض الاعراب
لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما نسبة الاله نزل فى جوابه قل هو الله أحد الخ ومعناه
ان التقديس والتنزيه عن النسبة نسبة ولذلك لما قال فرعون لموسى عليه السلام
ما رب العالمين كالطالب لماهيته لم يجبه الا بتعريفه بأفعاله اذ كانت الافعال أظهر
عند السائل فقال رب السموات والارض فقال فرعون لمن حوله ألا تستمعون
كالمنكر عليه فى عدوله فى جوابه عن مطلب الماهية فقال موسى ربكم ورب آبائكم
الاولين فنسبه فرعون الى الجنون اذ كان مطلبه المثال والماهية وهو يجيب عن
الافعال فقال ان رسولكم الذى أرسل اليكم لمجنون ولنرجع الى الانموذج فأقول
علم التعبير يعرفك منهاج ضرب الامثال لان الرؤيا جزء من النبوة أما ترى أن الشمس
فى الرؤيا تعبيره السلطان لما بينهما من المشاركة والمماثلة فى المعنى الروحانى وهو
الاستعلاء على الكافة مع فيضان الانوار والآثار على الجميع والقمر تعبيره الوزير
لافاضة الشمس نورها بواسطة القمر على العالم عند غيبتها كما يفيض السلطان آثاره
بواسطة الوزير على من يغيب عن حضرة السلطان وان من يرى فى يده خاتما يختم به
أفواه الرجال وفروج النساء فتعبيره انه مؤذن يؤذن قبل الصبح فى رمضان وان
من يرى انه يصب الزيت فى الزيتون فتعبيره ان تحته جارية هى امه ولا يعرفها
واستقصاء أبواب التعبير غير ممكن فلا يمكن الاشتغال به وبعد امثاله بل أقول كما ان
فى الموجودات العالية الروحانية ما مثاله الشمس والقمر والكواكب فكذلك
فيها ما له أمثلة أخرى اذا اعتبرت فيها أوصافا أخر سوى النورانية فان كان فى تلك
الموجودات ما هو ثابت لا يتغير وعظيم لا يستصغر ومنه ينفجر الى أودية القلوب مياه
المعارف ونفائس المكاشفات فمثاله الطور وان كان ثم موجودات تتلقى تلك النفائس
أولا بعضها بعد البعض فمثالها الوادى وان كانت تلك النفائس بعد اتصالها بالقلوب
البشرية تجرى من قلب الى قلب فهذه القلوب أيضا أودية ومفتتح الوادى قلوب
الانبياء ثم العلماء من بعدهم ولو كانت هذه الاودية دون الاول ومنها يغترف
فبالحرى أن يكون الاول هو الوادى الايمن لكثرة يمنه وعلو درجته وان كان
الوادى الاول يتلقى من آخر درجات الوادى الايمن بمعرفة شاطئ الوادى دون لجته
ومبدئه وان كان روح النبى سراجا منيرا وكان ذلك الروح مقتبسا بواسطة وحى
كما قال تعالى وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا فما منه الاقتباس مثاله
النار وان كان المتلقفون من الانبياء بعضهم على محض التقليد لما سمعه وبعضهم

على حظ فى البصيرة فمثال حظ المقلد الخبر ومثال حظ المستبصر الجذوة والقبس والشهاب فان صاحب الذوق يشارك النبى فى بعض الاحوال ومثال تلك المشاركة الاصطلاء وانما يصطلى بالنار من معه النار لا من يسمع خبره وان كان أول منزل الانبياء الترقى الى العالم المقدس عن كدورة الحس والخيال فمثال ذلك المنزل الوادى المقدس وان كان لا يمكن وطء ذلك الوادى الا باطراح الكونين أعنى الدنيا والآخرة عند التوجه الى الواحد الحق ولما كانت الدنيا والآخرة متقابلتين متحاذيتين عارضتين للجوهر النورانى البشرى وجب عند التوجه الى كعبة القدس خلع النعلين واطراحهما كما وجب عند الاحرام بل نترقى الى حضرة الربوبية مرة أخرى ونقول ان كان فى تلك الحضرة شئ بواسطته تنتقش العلوم المفصلة فى الجواهر القابلة لها فمثاله القلم وان كان فى تلك الجواهر القابلة ما بعضه سابق الى التلقى ومنها ينتقل الى غيرها فمثاله اللوح والكتاب والرق المنشور وان كان لهذه الحضرة المشتملة على اليد واللوح والقلم والكتاب ترتيب منظوم فمثاله الصورة وان كان يوجد للصورة الانسانية نوع ترتيب على هذه المشاكلة فهى على صورة الرحمن وفرق بين أن يقال على صورة الرحمن وبين أن يقال على صورة الله لان الرحمة الالهية صورته بهذه الصورة ثم أنعم على آدم فأعطاه صورة مختصرة جامعة لجميع أصناف ما فى العالم حتى كأنه كل ما فى العالم أوهو نسخة من العالم مختصرة وصورة آدم يعنى هذه الصورة وهى مكتوبة بخط الله فهو الخط الالهى الذى ليس برقم حروف اذ يتنزه خطه عن أن يكون رقوما وحروفا كما يتنزه كلامه عن أن يكون صوتا وحرفا وقلمه عن أن يكون خشبا أوقصبا ويده عن أن تكون لحما وعظما ولولا هذه الرحمة لعجز الآدمى عن معرفة الرب تعالى اذ لا يعرف الله ربه الا من عرف نفسه فلما كان هذا من آثار الرحمة صار على صورة الرحمن لا على صورة الله فان الحضرة الالهية غير حضرة الرحمة وغير حضرة الملك وغير حضرة الربوبية ولذلك أمر العائذ بجميع هذه الاسماء فقال قل أعوذ برب الناس ملك الناس اله الناس ولولا هذا المعنى لكان قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورة الرحمن غير منظوم بل كان ينبغى أن يقول على صورته واللفظ الوارد فى الصحيح الرحمن ولأن تمييز حضرة الملك من حضرة الالهية والربوبية يستدعى شرحا طويلا فلنتجاوز فيكفيك من الانموذج هذا القدر فان هذا بحر لا ساحل له وان وجدت فى نفسك نفورا عن هذه الامثال فآنس قلبك بقوله تعالى أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها الآية فانه كيف ورد فى التفسير ان الماء هو المعرفة والقرآن والاودية القلوب

(خاتمة واعتذار) لا تظنن من هذا الانموذج وطريق ضرب الامثال انها رخصة منى فى دفع الظواهر أو اعتقاد فى ابطالها حتى أقول مثلا لم يكن مع موسى عليه السلام نعلان ولم يسمع الخطاب بقوله اخلع نعليك حاش لله فان ابطال الظواهر رأى الباطنية

الذين نظروا بأعين عوراء الى أحد العالمين ولم يعرفوا الموازنة بين العالمين ولم يفهموا وجهه كما أن ابطال الاسرار مذهب الحشوية الذين يقولون بمجرد الظاهر فالذى يقول بمجرد الظاهر حشوى والذى يقول بمجرد الباطن باطنى والذى يجمع بينهما كامل ولذلك قال صلى الله عليه وسلم للقرآن ظاهر وباطن وحد ومطلع وربما نقل عن على موقوفا عليه بل أقول فهم موسى من خلع النعلين اطراح الكونين فامتثل الامر ظاهرا بخلع النعلين وباطنا باطراح العالمين وهذا هو الاعتبار من اى العبور من الشئ الى غيره ومن الظاهر الى السر وفرق بين من يسمع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب فيعبر عن الكلب فى البيت بالقوة الغضبية ويقول ليس الظاهر مرادا بل أراد تخلية بيت القلب عن كلب الغضب لانه يمنع المعرفة التى هى من أنوار الملائكة اذ الغضب غول العقل وبين من يمتثل الامر فى الظاهر ثم يقول الكلب ليس كلبا للصورة بل لمعناه وهو السبعية والضراوة فاذا كان البيت الذى هو مقر الشخص والبدن يجب عليه أن يحفظه عن صورة الكلب فلأن يجب حفظ بيت القلب وهو مقر الجوهر الحقيقى الخاص عن شر الكلبية بالاولى فان من يجمع بين الظاهر والسر جميعا فهو الكامل وهو المعنى بقولهم الكامل من لا يطفئ نور معرفته نور ورعه ولذلك ترى الكامل لا تسمح نفسه بترك حد من حدود الشرع مع كمال البصيرة وهذه مغلطة منها وقع بعض السالكين فى الاباحة وطى بساط الاحكام ظاهرا حتى انه ربما ترك أحدهم الصلاة وزعم أنه دائما فى الصلاة بسره وهذا أشد مغلطة الحمقى من أهل الاباحة الذين يأخذون فى الترهات كقول بعضهم أن الله غنى عن عملنا وكقول بعضهم ان الباطن مشحون بالخبائث ليس يمكن تزكيته منها ولا مطمع فى استئصال الغضب والشهوة لظنه أنه مأمور باستئصالها وهذه حماقات فأما ما ذكرناه عن بعضهم فهو كبوة جواد وهفوة سالك أخذه الشيطان ودلاه بحبل الغرور وأرجع الى حديث النعلين فأقول ظاهر خلع النعلين منبه على ترك الكونين فالمثال فى الظاهر حق واداؤه الى سر الباطن حقيقة وأهل هذا التنبيه هم الذين بلغوا درجة الزجاجة كما سيأتى فى معنى الزجاجة لان الخيال الذى يتخذ من طينة المثال صلب يحجب عنك الاسرار ويحول بينك وبين الانوار ولكن اذا صفى صار كالزجاج الصافى غير حائل عن الانوار بل صار مع ذلك مؤديا للانوار وبل صار مع ذلك حافظا للانوار عن الانطفاء بعواصف الرياح فاعلم أن العالم الكثيف الخيالى السفلى صار فى حق الانبياء زجاجة ومشكاة الانوار ومصفاة الاسرار ومرقاة الى العالم الاعلى وبهذا يعرف أن المثال فى الظاهر حق ووراءه سر وقس على هذا النور والطور وغيرهما (دقيقة) اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رأيت عبد الرحمن بن عوف يدخل الجنة حبوا فلا تظن أنه لم يشاهد ذلك بالبصر كذلك بل رآه فى يقظته كما يراه

النائم فى نومه وان كان عبد الرحمن مثلا نائما فى بيته فان النوم انما أثر فى مشاهدة المشاهدات لقهره سلطان الحواس ليظهر الباطن الالهى فان الحواس شاغلة وجاذبة لصاحبها الى عالم الحس وصارفة وجهه عن عالم الغيب والملكوت وبعض الانوار النبوية قد يستعلى ويستولى بحيث لا تستجره الحواس الى عالمها ولا تشغله فيشاهد فى اليقظة ما يشاهده غيره فى المنام ولكنه اذا كان فى غاية الكمال لم يقتصر ادراكه على محض الصورة المبصرة بل عبر عنه الى السر فانكشف له ان الايمان جاذب الى الجنة وهو العالم الاعلى والمال جاذب الى الحياة الحاضرة وهو العالم الاسفل فان كان الجاذب الى أسفل أقوى أومقا وما للجاذب الآخر صدّ عن المسير الى الجنة وان كان جاذب الايمان أقوى أورث عسرا أو بطأ فى سيره فيكون مثاله من عالم الشهادة الحبو فلذلك تجلى له أنوار الاسرار من وراء زجاجات الخيال ولذلك لا يقتصر حكمه على عبد الرحمن بن عوف وان كان ابصاره مقصورا عليه بل يحكم به على كل من قوى ايمانه وكثرت ثروته كثرة تزاحم الايمان ولكن لا تقاومه لرجحان قوة الايمان فبهذا يعرفك كيفية ابصار الانبياء الصور وكيفية مشاهدتهم المعانى من وراء الصور والاغلب أن يكون المعنى سابقا الى المشاهدة الباطنة ثم يشرق منها على الروح الخيالى فينطبع الخيال بصورة موازية للمعنى محاكية له وهذا النمط من الوحى فى اليقظة يفتقر الى التأويل كما أنه فى النوم يفتقر الى التعبير والواقع منه فى النوم نسبته الى الخواص النبوية نسبة الواحد الى ستة وأربعين والواقع فى اليقظة نسبته أعظم من ذلك وأظن ان نسبته اليه نسبة الواحد الى الثلاثة فان التى انكشفت لنا من الخواص النبوية تنحصر شعبها فى ثلاثة أجناس وهذا واحد من تلك الاجناس الثلاثة (القطب الثانى فى بيان مراتب الارواح البشرية النورانية) اذ بمعرفتها تعرف أمثلة القرآن فالاول منها الروح الحساس وهو الذى يتلقى ما تورده الحواس الخمس وكأنه أصل الروح الحيوانى وأوله اذ به يصير الحيوان حيوانا وهو موجود للصبى الرضيع الثانى الروح الخيالى وهو الذى يستثبت ما أورده الحواس ويحفظه مخزونا عنده ليعرضه على الروح العقلى الذى فوقه عند الحاجة اليه وهذا لا يوجد للصبى الرضيع فى مبدا نشوه ولذلك اذا أولع بشئ ليأخذه فاذا غيب عنه ينساه ولا تنازعه نفسه اليه الى أن يكبر قليلا فيصير بحيث اذا غيب عنه بكى وطلبه لبقاء صورته فى خياله وهذا قد يوجد لبعض الحيوانات دون بعض ولا يوجد للفراش المتهافت على النار لانه يقصد النار لشغفه بضياء النار فيظن أن السراج كوة مفتوحة الى موضع الضياء فيلقى نفسه عليه فيتأذى به لكنه اذا جاوزه ودخل فى الظلمة عاوده مرة بعد أخرى ولو كان له الروح الحافظة المستثبتة لما أداه الحس من الالم لما عاوده بعد أن تضرر به مرة وأما الكلب اذا ضرب مرة بخشبة فاذا رأى له الخشبة

بعد ذلك من بعد هرب   الثالث الروح العقلي الذي به يدرك المعاني الخارجة عن الحس
والخيال وهو الجوهر الانسي الخاص ولا يوجد للبهائم ولا للصبيان ومدركاته المعارف
الضرورية الكلية الرابع الروح الفكري وهو الذي يأخذ المعارف العقلية المحضة
فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ويستنتج منها معارف شريفة ثم اذا استفاد
نتيجتين ألف بينهما واستفاد منهما نتيجة أخرى ولا يزال يتزايد كذلك الى غير النهاية
الخامس الروح القدسي النبوي الذي تختص به الانبياء وبعض الاولياء وفيه يتجلى
لوائح الغيب وأحكام الآخرة وجملة من معارف ملكوت السموات والارض
بل من المعارف الربانية التي يقصر دونها الروح العقلي والفكري واليه الاشارة
بقوله تعالى وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان
ولكن جعلناه نورا نهدي به الآية ولا يبعد أيها المعتكف في عالم العقل أن يكون
وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل كما لا يبعد كون العقل طورا
وراء التمييز والاحساس ينكشف منه عوالم وعجائب يقصر عنها الاحساس والتمييز
فلا تجعل أقصى الكمال وقفا على نفسك فان أردت مثالا مما نشاهده من جملة
خواص بعض البشر فانظر الى ذوق الشعر كيف يختص به قوم من الناس وهو نوع
احساس وادراك ويحرم عنه بعضهم حتى لا يميز عندهم الالحان الموزونة من
المزاحفة وانظر كيف عظمت قوة الذوق في طائفة حتى استخرجوا بها الموسيقى
والاغاني والاوتار وصنوف الدستانات التي منها المحزن ومنها المطرب ومنها المضحك ومنها
المبكي ومنها القاتل ومنها الموجب للغشي وانما يقوى على استنباط هذه الانواع من
يقوى له أصل الذوق وأما العاطل عن خاصية هذا الذوق فيشاركه في سماع الصوت
وتضعف فيه هذه الآثار وهو يتعجب من صاحب الوجد والغشي ولو اجتمع العقلاء
كلهم من أرباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق لن يقدروا عليه فهذا مثال في أمر
خسيس يمكن فيه قربه الى فهمك فقس به الذوق الخاص النبوي فاجتهد أن تصير
بالاقيسة التي ذكرناها والتنبيهات التي رمزنا اليها من أهل العلم فان لم تقدر
فلا أقل من أن تكون من أهل الايمان بها يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم
درجات والعلم فوق الايمان والذوق فوق العلم فالذوق وجدان والعلم قياس وعرفان
والايمان قبول مجرد بالتقليد وحسن الظن بأهل الوجدان وبأهل العرفان واذا عرفت
هذه الارواح الخمسة فاعلم أنها بجملتها أنوار اذ بها تظهر أصناف الموجودات والحسي
والخيالي منها وان كان يشاركه فيهما البهائم لكن الذي للانسان منه نمط آخر
أشرف وأعلى أما خلقها للبهائم فلتكون آلتها في طلب غذائها وفي تسخيرها للآدمي
وانما خلقت للآدمي لتكون شبكة له يقتنص بها من العالم الاسفل مبادي المعارف
الدينية الشريفة اذ الانسان اذا أدرك بالحس شخصا معينا اقتنص عقله منه معنى

ما اماطا اقا كما ذكرناه في مثال عبد الرحمن بن عوف واذا عرفت هذه الارواح الخمسة فلنرجع الى غرض الامثلة اعلم أن القول في موازنة هذه الارواح الخمسة للمشكاة والزجاجة والمصباح والشجرة والزيت يمكن تطويله لكني أوجز واقتصر على التنبيه على طريقه فأقول أما الروح الحساس فاذا نظرت الى خاصيته وجدت أنواره خارجة من ثقب عدة كالعينين والاذنين والمنخرين وغيرها فأوفق مثال له في عالم الشهادة المشكاة وأما الروح الخيالي فنجد له خواص ثلاثا احداها انه من طينة العالم السفلي الكثيف لان الشئ المتخيل ذو مقدار وشكل وجهات محصورة مخصوصة وهو على نسبة من المتخيل من قرب أو بعد ومن شأن الكثيف الموصوف بأوصاف الاجسام أن يحجب عن الانوار العقلية المحضة التي تتنزه عن الوصف بالجهات والمقادير والقرب والبعد الثانية أن هذا الخيال الكثيف اذا صفي ورقق وهذب صار موازنا للمعاني العقلية ومؤديا لانوارها وغير حائل دون اشراق نورها الثالثة ان الخيال الكثيف في بداية الامر يحتاج الى جسد ليضبط به المعارف العقلية فلا تضطرب ولا تتزلزل ولا تنتشر انتشارا يخرج عن الضبط فنعم المعين المثالات الخيالية للمعارف العقلية وهذه الخواص الثلاث لا تجدها في عالم الشهادة بالاضافة الى الانوار المبصرة الا للزجاجة فانها في الاصل من جوهر كثيف لكن صفي ورقق فيكون حافظا للسراج اذا احتوى عليه عن الانطفاء بالرياح العاصفة والحركات العنيفة فهو أوفق مثال له وأما الثالث وهو الروح العقلي الذي به ادراك المعارف الشريفة الالهية فلا يخفى عليك وجه تمثيله بالمصباح وقد عرفت هذا فيما سبق من بيان معنى كون الانبياء سرجا منيرة وأما الرابع وهو الروح الفكري فمن خاصيته انه يبتدئ من أصل واحد ثم يتشعب منه شعبتان وهكذا الى تكثير الشعب بالتقسيمات العقلية ثم يفضي بالآخرة الى نتائج هي ثمراته ثم تلك الثمرات تعود فتصير بذورا لامثالها اذ يمكن أيضا تلقيح بعضها بالبعض حتى تتمادى الى ثمرات وراءها كما ذكرناه فبالحري أن يكون مثاله من هذا العالم الشجرة واذا كانت ثمرتها مادة لتضاعف أنوار المعارف وثباتها وبقائها فبالحري أن لا تمثل بشجرة السفرجل والتفاح والرمان وغيرها بل من جملة سائر الاشجار بالزيتونة خاصة لان لب ثمرتها هو الزيت الذي هو مادة المصابيح ويختص به من بين سائر الادهان خاصة زيادة الاشراق مع قلة الدخان والشجرة التي تكثر ثمرتها وتكثر تسمى مباركة فالتي لا تتناهى ثمرتها الى حد محدود أولى أن تسمى شجرة مباركة واذا كانت شعب الافكار العقلية المحضة خارجة عن قبول الاضافة الى الجهات والقرب والبعد فبالحري أن تكون لا شرقية ولا غربية والخامس وهو الروح النبوي القدسي المنسوب الى الاولياء اذا كان في غاية الشروق والصفاء وكانت الروح المفكرة منقسمة الى ما يحتاج الى تعليم وتنبيه ومدد من الخارج وما لا يحتاج

الى ذلك بل يكون لشدة الصفاء كانه تنبته من نفسه بغير مدد من خارج فبالحرى ان تعبر عن مثل هذا الصافى البالغ فى الاستعداد بأنه يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار اذ فى الاولياء من يكاد يستغنى عن مدد الملائكة فهذا المثال موافق لهذا القسم واذا كانت هذه الارواح مترتبة بعضها على بعض فالحسى هو الاول وهو كالتوطئة والتمهيد للروح الخيالى اذ لا يتصور الخيال الا موضوعا بعده والفكرى والعقلى بعدهما فبالحرى أن تكون الزجاجة للمصباح كالمحل والمشكاة كالمحل للزجاجة فيكون المصباح فى زجاجة والزجاجة فى مشكاة واذا كانت هذه كلها أنوارا بعضها فوق بعض فبالحرى أن تكون نورا على نور (خاتمة) هذا المثال انما يصح لقلب المؤمن ولقلوب الاولياء والانبياء لا لقلوب الكفار فان النور يراد به الهداية والمصروف عن طريق الهدى مظلم بل أشد من الظلمة لانه لا يهدى الا الى الباطل كما أن النور لا يهدى الا الى الحق وعقول الكفار انتكست وكذلك سائر ادراكاتهم وتعاونت على الاضلال فى حقهم فمثالهم كرجل فى بحر لجى يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض البحر اللجى هو الدنيا وما فيها من الاخطار المهلكة والاشغال المردية والكدورات المعمية والموج الاول موج الشهوات الداعية الى الصفات البهيمية والاشتغال باللذات الحسية وقضاء الاوطار الدنيوية حتى يأكلون ويتمتعون كما تأكل الانعام وبالحرى أن يكون هذا الموج مظلما فان حب الشئ يعمى ويصم والموج الثانى الصفات السبعية الباعثة على الغضب والعداوة والبغضاء والحقد والحسد والمباهاة والتفاخر والتكاثر وبالحرى أن يكون مظلما أيضا لان الغضب غول العقل وبالحرى أن يكون هو الموج الاعلى لان الغضب فى الاكثر مستول على الشهوات وغالب على اللذات المشتهاة وأما الشهوة فلا تقاوم الغضب الهائج أصلا وأما السحاب فهو الاعتقادات الخبيثة والظنون والخيالات الفاسدة التى صارت حجابا بين الكافرين الايمان ومعرفة الحق والاستضاءة بنور شمس القرآن والعقل فان خاصية السحاب أن يحجب اشراق نور الشمس واذا كانت هذه كلها مظلمة فبالحرى أن تكون الظلمات بعضها فوق بعض واذا كانت هذه الظلمات تحجب عن معرفة الاشياء القريبة فضلا عن البعيدة ولذلك حجب الكفار عن معرفة عجائب أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم مع قرب تناوله وظهوره بأدنى تأمل فبالحرى أن يعبر عنه بأنه لو أخرج يده لم يكد يراها واذا كان منبع الانوار كلها من النور الاول الحق كما سبق فبالحرى أن يعتقد كل موحد أن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور فيكفيك هذا القدر من اسرار هذه الآية فاقنع والسلام. (من مشكاة الانوار للامام أبى حامد الغزالى قدس سره) ان المشهور ان وضع المفردات ليس لافادة مسمياتها لاستلزامها الدور ومعنى ذلك انه ليس الغرض من وضع المفردات ان

تحصيل معانيها فى ذهن السامع ابتداء لان الوضع لكونه نسبة بين اللفظ والمعنى يتوقف العلم به على العلم بكل من اللفظ والمعنى فلو توقف العلم بالمعنى على العلم بالوضع لزم الدور بل الغرض منه اخطار المعنى فى ذهن السامع ليحكم عليه أو به وما قيل فى دفع الدوران فهم المعنى من اللفظ يتوقف على العلم بالوضع وذا انما يتوقف على العلم بالمعنى لا من اللفظ فلابد من ارجاعه الى ماذكر من الاخطار بالبال والا فلا يجدى بطائل قيل لا وجه لتخصيص هذا البحث بالمفردات فان وضع المركبات أيضا لو كان لافادة معانيها لزم الدور بعين ماذكر فى المفردات فان المركبات أيضا موضوعة بازاء معانيها فلو توقف العلم الخ وان شئت أن تقف على حقيقة الحال فاستمع لما يتلى عليك من المقال فأقول ان من الاوضاع ما يجب فيه ملاحظة المعنى الموضوع له بخصوصه سواء كان المعنى كليا كوضع رجل أو جزئيا كوضع زيد وهذا يسمى وضعا شخصيا ومنها ما لا يجب فيه تلك الملاحظة كما اذا لوحظ أمور متكثرة فى ضمن مفهوم عام شامل لها وجعل ذلك المفهوم مرآة لملاحظة تلك الامور ومن هذا القبيل وضع أسماء الاشارات والموصولات والضمائر وهذا يسمى وضعا عاما وكذا اذا لوحظ ألفاظ كثيرة فى ضمن أمر عام شامل لها ولوحظ أيضا معان كثيرة فى ضمن أمر عام شامل لها ووضع كل واحد من تلك الالفاظ الكثيرة بازاء كل واحد من تلك المعانى المتكثرة وذلك كما يقال كل لفظ على صيغة الفاعل فهو موضوع لمن قام به مدلول مصدره فيوضع بذلك الوضع ضارب وعالم ومن هذا القبيل وضع سائر المشتقات وهذا الوضع يسمى وضعا نوعيا والمركبات كلها موضوعة بهذا الوضع فاذا مهد هذا فنقول ان الموضوع بالوضع الشخصى لا يمكن أن يفيد مسماه بأن يصوره فى ذهن السامع ويحصل ابتداء لان العلم بوضعه لمعناه موقوف على العلم بمعناه بخصوصه فلو توقف العلم بمعناه بخصوصه على العلم بوضعه لمعناه لزم الدور وأما الموضوع بالوضع العام وكذا الموضوع بالوضع النوعى فلما لم يتوقف العلم بوضعهما لما وضعا لهما على ملاحظتهما بخصوصهما بل كان يكفى فى العلم بوضعهما ملاحظة ما وضعا لهما اجمالا فى ضمن أمر عام أمكن افادتهما لمسمياتهما من غير لزوم الدور فعلى هذا التحقيق يكون الغرض من وضع المركبات افادة معانيها على ما قالوا لكن يلزم أن يكون أكثر المفردات من هذا القبيل لكونها موضوعة اما بالوضع النوعى أو الوضع العام فيمكن أن يكون الغرض من وضعها افادة معانيها من غير لزوم الدور فى تلك الافادة على خلاف ما صرحوا به لكن الحق أحق بالاتباع هذا ما أفاده المولى المحقق على القوشجى (الوضع) هو كون الشئ مشارا اليه بالاشارة الحسية وتخصيص اللفظ بالمعنى كما فى التلويح وقيل هو جعل اللفظ دليلا على المعنى وهو من صفات الواضع والاستعمال اطلاق اللفظ وارادة المعنى وهو من صفات المتكلم والحمل اعتقاد

السامع

السامع مراد المتكلم أو ما اشتمل على مراده وهو من صفات السامع والوضع عند الحكماء هيئة عارضة للشيء بسبب نسبتين نسبة اجزائه بعضها الى بعض ونسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه كالقيام والقعود والوضع الحسي هو القاء الشيء المستعمل كما في قوله * متى أضع العمامة تعرفوني * وفي الراغب الوضع أعم من الحط واذا تعدى بعلى كان بمعنى التحميل واذا تعدى بعن كان بمعنى الازالة وتعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة ان كان من جهة واضع اللغة وهو الله تعالى او البشر على الاختلاف فوضع لغوي كوضع السماء والارض والا فان كان من جهة الشارع فوضع شرعي كوضع الصوم والصلاة والا فان كان من قوم مخصوصين كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص كوضع أهل المعاني الايجاز والاطناب وأهل البيان الاستعارة والكناية وأهل البديع التجنيس والترصيع والا فهو عرفي عام ان كان من أهل عرف عام كتطبيع الدابة والحيوان والواضع اذا تصور ألفاظا مخصوصة في ضمن أمر كلي وحكم حكما كليا بأن كل لفظ مندرج تحته عينه للدلالة بنفسه على كذا يسمى هذا الوضع وضعا نوعيا وهو ثلاثة أنواع وضع خاص لموضوع له خاص كوضع اعلام اجناس الصيغ من فعل ويفعل وغيرهما من جميع الهيئات الممكنة الطارئات على تركيب ف ع ل فان كلها اعلام لاجناس الصيغ الموزونة هي بها ووضع عام لموضوع له خاص كوضع عامة الافعال فانها موضوعة بالنوع بملاحظة عنوان كلي شامل بخصوصيته كل نسبة جزئية من النسب التامة فالموضوع له تلك النسب الجزئية الملحوظة بذلك العنوان الكلي فالوضع عام والموضوع له خاص ووضع عام لموضوع له عام كالمشتقات مثل اسم الفاعل والمفعول والمصغر والمنسوب وفعل الامر وفعل المبني للمفعول الى غير ذلك مما يتعلق بالهيئات فانها ليست موضوعة بخصوصياتها بل بقواعد كلية واذا تصور الواضع لفظا خاصا وتصور أيضا معنى معينا اما جزئيا أو كليا وعين ذلك اللفظ بعين ذلك المعنى وكل ما يصدق عليه ذلك المعنى يسمى هذا الوضع وضعا شخصيا وحينئذ اما أن يكون الوضع والموضوع له خاصين بأن يتصور معنى جزئيا ويعين اللفظ بازائه كعامة الاعلام الشخصية فانها أسماء تعين مسماها من غير قرينة أو يكونا عامين بأن يتصور معنى كليا ويعين اللفظ بازائه كعامة النكرات أو يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا لكل واحد من تلك الجزئيات كالمضمرات والموصولات وأسماء الاشارات وأسماء الافعال والحروف وبعض الظروف كأين وحيث وغيرهما مما يتضمن معنى الحرف وأما كون الوضع خاصا والموضوع له عاما فغير معقول لاستحالة كون جزئي آلة لملاحظة كلي والموضوعات اللغوية هي الالفاظ الدالة على المعاني وتعرف بالنقل تواترا كالسماء والارض أو بالنقل آحادا كالقرء للطهر والحيض أو باستنباط العقل من النقل كالجمع

المحلى يأتى انه للعموم فانه نقل ان هذا الجمع يصح الاستثناء منه وكل ما صح الاستثناء منه مما حصر فيه فهو عام للزوم تناوله للمستثنى فيستنبط العقل من هاتين المقدمتين النقليتين عموم الجمع المحلى باللام ليحكم بعمومه ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى فى وضعه عند الجمهور واعلم أن دلالة الالفاظ على معنى دون معنى لا بد لها من مخصص لتساوى نسبتها الى جميع المعانى فذهب المحققون الى أن المخصص هو الواضع وتخصيص وضعه لهذا دون ذاك هو ارادة الواضع والظاهر أن الواضع هو الله تعالى على ما ذهب اليه الاشعرى من انه تعالى وضع الالفاظ ووقف عباده عليها تعليما بالوحى أو بخلق علم ضرورى فى واحد أو جماعة وليست دلالة اللفظ على المعنى لذاته كدلالته على اللافظ والا لوجب أن لا تختلف اللغات باختلاف الامم ولوجب أن يفهم كل أحد معنى كل لفظ لامتناع انفكاك الدليل عن المدلول ثم ان اللفظ الدال على المعنى له جهتان جهة ادراكه بالذهن وجهة تحققه فى الخارج فهل الوضع له باعتبار الجهة الاولى أو الثانية أو من غير نظر الى شئ منهما ففيه ثلاثة مذاهب أحدها انه موضوع للمعنى الخارجى لا الذهنى والثانى انه موضوع للمعنى الذهنى وان لم يطابق الخارج لدوران الالفاظ مع المعانى الذهنية وجودا وعدما فان من رأى شبحا من بعيد فظنه طللا اذا تحرك فظنه شجرا سماه شجرا فاذا قرب منه ورآه رجلا سماه رجلا والثالث انه موضوع للمعنى من حيث هو من غير تقييد بخارجى أو ذهنى واستعماله فى أيهما كان استعمال حقيقى وليس لكل معنى لفظ موضوع له فان من المعانى ما لم يوضع له لفظ كأنواع الروائح والوضع يخص الحقيقة والاستعمال يعمها والمجاز والكناية أيضا والادلة الدالة على التعيين بالوضع ضعيفة من تعريفات أبى البقاء الكفوى (الوحى) هو الكلام الخفى يدرك بسرعة ليس فى ذاته مركبا من حروف مقطعة تتوقف على تموجات متعاقبة فى الانوار ان موسى عليه السلام تلقى من ربه كلمات كلاما تلقيا روحانيا ثم تمثل ذلك الكلام لبدنه وانتقل الى الحس المشترك فانتقش به من غير اختصاص بعضو وجهة وهو كما نص الله عليه على ثلاثة أنواع بلا واسطة بل بخلق الله فى قلب الموحى اليه علما ضروريا بادر الى ما شاء الله ادراكه من الكلام النفسى القديم القائم بذاته تعالى وهذه حالة محمد ليلة الاسراء على مذهب طائفة أو بواسطة خلق الاصوات فى بعض الاجسام كحال موسى عليه السلام أو بارسال ملك وما يدركه الملك من النوع الاول وهذا غالب أحوال الانبياء والى الاول أشير بقوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا والى الثانى بقوله أو من وراء حجاب والى الثالث بقوله أو يرسل رسولا والثانى منها قد يطلع عليه غير الموحى اليه كما سمع السبعون حين مضوا الى الميقات ما سمعه موسى عليه السلام والثالث يشاركه فيه الملك وأما الاول فهو مكتتم أى اكتتام ثم ان المتلقى ما هو من قبله تعالى لا بد له من استعداد خاص لذلك والقابلية للفهم من قبل

غيره تعالى لا يوجب الاستعداد للتلقى من جنابه الاقدس للتفاوت البين بين الحالين
والتعبير بالتعليم فى آدم عليه السلام للتقريب الى الفهم لانه الاصل المتعارف الجارى
بين افراد الناس بطريق الانباء القولى ولا يمنع استعداد الملائكة للتلقى من قبله تعالى
فيما يجانس فطرتهم الاستفادة من آدم بطريق الانباء وقد استعدّ له آدم عليه السلام
بحسب مجانسة فطرية ومناسبة جبلية وملخص ما قاله أبو على فى بعض رسائله هو أنّ
وصفه تعالى بكونه متكلما لا يرجع الى ترديد العبارات ولا الى أحاديث النفس والفكر
المختلفة التى صارت العبارات دلائل عليها بل فيضان العلوم منه تعالى على لوح قلب
النبى عليه السلام بواسطة القلم النقاش الذى يعبر عنه بالعقل الفعال والملك المقرب
فيتلقى النبى عليه السلام بواسطة الملك وقوة التخيل تلك العلوم ويتصورها بصورة
الحروف والاشكال المختلفة وتجد لوح النفس فارغا فتنتقش تلك العبارات والصور
فيه فيسمع منها كلاما منظوما ويرى شخصا بشريا فيصور فى نفسه الصافية صورة
الملقى والملقى كما يتصور فى المرآة المجلوة صورة المقابل فتارة يعبر عن ذلك المنتقش
بعبارة العبرية وتارة بعبارة العرب فالمصدر واحد والمظهر متعدد فكذلك هو سماع
الملائكة ورؤيتها وكل ما عبر عنه بعبارة قد اقترنت بنفس التصور فذلك هو
آيات الكتاب وكل ما عبر عنه بعبارة نفسه فذلك هو اخبار النبوة فلا يرجع هذا
الى خيال بذهن محسوس مشاهد لان الحس تارة يتلقى المحسوسات من الحواس
الظاهرة وتارة يتلقاها من المشاعر الباطنة فنحن نرى الاشياء بواسطة الحس والنبى
يرى الاشياء بواسطة القوى الباطنة ونحن نرى ثم نعلم والنبى يعلم ثم يرى انتهى من تعريفات
أبى البقاء المذكور (فصل فى بيان ذكر عشق الظرفاء والفتيان للاوجه الحسان) اعلم
انه اختلفت آراء الحكماء فى هذا العشق وماهيته وانه حسن أو قبيح محمود أو مذموم
فمنهم من ذمّه وذكر انه رذيلة وذكر مساويه ومنهم من قال انه فضيلة نفسانية ومدحه
وذكر محاسن أهله وشرف غايته ومنهم من لم يقف على ماهيته وعلله وأسباب معانيه
وغايته ومنهم من زعم انه مرض نفسانى ومنهم من قال انه جنون الهى والذى يدل
عليه النظر الدقيق والمنهج الانيق وملاحظة الامور عن أسبابها الكلية ومباديها
العالية وغاياتها الحكمية ان هذا العشق أعنى الالتذاذ الشديد بحسن الصورة
الجميلة والمحبة المفرطة لمن وجدت فيه الشمائل اللطيفة وتناسب الاعضاء وجودة
التركيب لما كان موجودا على نحو وجود الامور الطبيعية فى نفوس أكثر
الامم من غير تكلف وتصنع فهو لا محالة من جملة الاوضاع الالهية التى يترتب عليها
المصالح والحكم فلا بدّ أن يكون مستحسنا محمودا سيما وقد وقع من مبادى فاضلة لاجل
غايات شريفة أمّا المبادى فلانا نجد نفوس أكثر الامم التى لها تعليم العلوم والصنائع
والآداب والرياضات مثل أهل فارس وأهل العراق وأهل الشام والروم وكل قوم

فيهم العلوم الدقيقة والصنائع اللطيفة والآداب الحسنة غير خالية عن هذا العشق
اللطيف الذى منشؤه استحسان شمائل المحبوب ولم نجد أحدا ممن له قلب لطيف وطبع
دقيق وذهن صاف ونفس رحيمة خاليا عن هذه المحبة فى أوقات عمره ولكن وجدنا
سائر النفوس الغليظة والقلوب القاسية والطبائع الجافية من الاكراد والاعراب
والترك والزنج خالية عن هذا النوع من المحبة وانما اقتصر أكثرهم على محبة الرجال
للنساء ومحبة النساء للرجال طلبا للنكاح والسفاد كما فى طباع سائر الحيوانات
المرتكز فيها حب الازواج والسفاد والغرض منها فى الطبيعة بقاء النسل وحفظ
الصور فى هيولاتها بالجنس والنوع اذا كانت الاشخاص دائمة السيلان والاستحالة
وأمّا الغاية فى هذا العشق الموجود فى الظرفاء وذوى لطافة الطبع فلما ترتب عليه
من تأديب الغلمان وتربية الصبيان وتدريبهم وتعليمهم العلوم الجزئية كالنحو واللغة
والبيان والهندسة وغيرها والصنائع الدقيقة والآداب الحميدة والاشعار اللطيفة
الموزونة والنغمات الطيبة وتعليمهم القصص والاخبار والحكايات الغريبة
والاحاديث المروية الى غير ذلك من الكمالات النفسانية فانّ الاطفال والصبيان
اذا استغنوا عن تربية الآباء والامّهات فهم بعد محتاجون الى تعليم الاستاذين
والمعلمين وحسن توجههم والتفاتهم اليهم بنظر الاشفاق والتعطف فمن أجل ذلك
أوجدت العناية الربانية فى نفوس الرجال البالغين رغبة فى الصبيان ومحبة وتعشقا
للغلمان الحسان الوجوه ليكون ذلك داعيا لهم لتأديبهم وتهذيبهم وتكميل
نفوسهم الناقصة وتبليغهم الى الغايات المقصودة فى ايجاد نفوسهم والا لما خلق
الله هذه الرغبة والمحبة فى أكثر الظرفاء والعلماء عبثا وهباء فلابدّ فى ارتكاز
هذا العشق النفسانى فى النفوس اللطيفة والقلوب الرقيقة الغير القاسية من فائدة
حكمية وغاية صحيحة ونحن نشاهد ترتب هذه الغايات التى ذكرناها فلا محالة
يكون وجود هذا العشق فى الانسان معدودا من جملة الفضائل والحسنات
لا من جملة الرذائل والمقبحات ولعمرى انّ هذا العشق يترك النفس فارغة عن جميع
الهموم الدنيوية الاهما واحدا فمن حيث يجعل الهموم هما واحدا هو الاشتياق
الى رؤية جمال انسانى فيه كثير من آثار جمال الله وجلاله حيث أشار اليه بقوله
ولقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم وبقوله ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن
الخالقين سواء كان المراد من الخلق الآخر الصورة الظاهرة الكاملة أو النفس
الناطقة لانّ الظاهر عنوان الباطن والصورة مثال الحقيقة والبدن بما فيه مطابق
للنفس وصفاتها والمجاز قنطرة الحقيقة ولاجل ذلك أنّ هذا العشق النفسانى للشخص
الانسانى اذا لم يكن مبدؤه افراط الشهوة الحيوانية بل استحسان شمائل المعشوق
وجودة تركيبه واعتدال مزاجه وحسن أخلاقه وتناسب حركاته وأفعاله وغنجه

ودلاله

ودلالة كان معدودا من جملة الفضائل وهو يرقق القلب ويذكي الذهن وينبه النفس على ادراك الامور الشريفة ولاجل ذلك أمر المشايخ مريديهم في الابتداء بالعشق وقيل العشق العفيف أدنى سبب في تلطيف النفس وتنوير القلب وفي الاخبار ان الله جميل يحب الجمال وقيل من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا وتفصيل المقام ان العشق الانساني ينقسم الى حقيقي والى مجازي والعشق الحقيقي هو محبة الله وصفاته وأفعاله من حيث هي أفعاله والمجازي ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبدؤه مشاكلة نفس العاشق المعشوق في الجوهر ويكون أكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبدؤه شهوة بدنية وطلب لذة بهيمية ويكون أكثر اعجاب العاشق بظاهر المعشوق ولونه واشكال اعضائه لانها أمور بدنية والاول مما تقتضيه لطافة النفس وصفاتها والثاني مما تقتضيه النفس الامارة ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه وفيه استخدام القوة الحيوانية للقوة الناطقة بخلاف الثاني فانه يجعل النفس شيقة ذات وجد وحزن وبكاء ورقة قلب وفكر كانها تطلب شيئا باطنا مخفيا عن الحواس فتنقطع عن الشواغل الدنيوية وتعرض عما سوى معشوقها جاعلة جميع الهموم هما واحدا فلاجل ذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي أسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى انقطاع عن الاشياء الكثيرة بل يرغب عن واحد الى واحد لكن الذي يجب التنبيه عليه في هذا المقام ان هذا العشق وان كان معدودا من جملة الفضائل الا أنه من الفضائل التي يتوسط الموصوف بها بين العقل المفارق المحض وبين النفس الحيوانية ومثل هذه الفضائل لا تكون محمودة شريفة على الاطلاق في كل وقت وعلى كل حال من الاحوال ومن كل أحد من الناس بل ينبغي استعمال هذه المحبة في أواسط السلوك العرفاني وفي حال ترقيق النفس وتنبيهها عن نوم الغفلة ورقدة الطبيعة واخراجها عن بحر الشهوات الحيوانية وأما عند استكمال النفس بالعلوم الالهية وصيرورتها عقلا بالفعل محيطا بالعلوم الكلية ذا ملكة الاتصال بعالم القدس فلا ينبغي لها عند ذلك الاشتغال بعشق هذه الصورة المستحسنة اللحمية والشمائل اللطيفة البشرية لان مقامها صار أرفع من هذا المقام ولهذا قيل المجاز قنطرة الحقيقة واذا وقع العبور من القنطرة الى عالم الحقيقة فالرجوع الى ما وقع العبور منه تارة أخرى يكون قبيحا معدودا من الرذائل ولا يبعد أن يكون اختلاف الاوائل في مدح العشق وذمه من هذا السبب الذي ذكرناه أو من جهة انه يشتبه العشق العفيف النفساني الذي منشؤه لطافة النفس واستحسانها تناسب الاعضاء واعتدال المزاج وحسن الاشكال وجودة التركيب بالشهوة البهيمية التي منشؤها افراط القوة الشهوانية وأما الذين ذهبوا الى أن هذا العشق من فعل البطالين

الفارغين الهمم فلانهم لا خبرة لهم بالامور الخفية والاسرار اللطيفة ولا يعرفون من الامور الا ما تجلى للحواس وظهر للمشاعر الظاهرة ولم يعلموا أن الله تعالى لا يخلق شيأ فى جبلة النفوس الا لحكمة جليلة وغاية عظيمة وأما الذين قالوا انه مرض نفسانى أو قالوا انه جنون الهى فانما قالوا ذلك من أجل انهم راوا ما يعرض للعشاق من سهر الليل ونحول البدن وذبول الجسد وتواتر النبض وغور العيون وتنفس الصعداء مثل ما يعرض للمرضى فظنوا أن مبدأه فساد المزاج واستيلاء المرة السوداء وليس كذلك بل الامر بالعكس فان تلك الحالات ابتدأت من النفس أولا ثم أثرت فى البدن فان من كان دائم الفكر والتأمل فى أمر باطنى كثير الاهتمام والاستغراق فيه انصرفت قواه البدنية الى جانب الدماغ وينبعث من كثرة الحركات الدماغية حرارة شديدة تحرق الاخلاط الرطبة وتفنى الكيموسات الصالحة فيستولى اليبس والجفاف على الاعضاء ويستحيل الدم الى السوداء وربما يتولد منه الماليخوليا وكذا الذين زعموا انه الهى فانما زعموا من أجل أنهم لم يجدوا دواء يعالجون به ولا شربة يسقونها فيبرؤن مما هم فيه من المحنة الا الدعاء لله بالصلاة والصدقة والرقى من الرهابين والكهنة وهكذا كان دأب الحكماء والاطباء اليونانيين فكانوا اذا أعياهم مداواة مريض ومعالجة عليل أو يئسوا منه حملوه الى هيكل عبادتهم وأمروا بالصلاة والصدقة وقربوا قربانا وسألوا أهل دعائهم وأحبارهم ورهبانهم أن يدعوا الله بالشفاء فاذا برئ المريض سموا ذلك طبا الهيا والمرض جنونا الهيا ومنهم من قال ان العشق هوى غالب فى النفس نحو طبيع مشاكل فى الجسد أو نحو صورة مماثلة فى الجنس ومنهم من قال منشؤه موافقة الطالع فى الولادة فكل شخصين اتفقا فى الطالع درجة أو كان صاحب الطالعين كوكبا واحدا ويكون البرجان متفقين فى بعض الاحوال والانظار كالمثلثات أو ما شاكل ذلك مما عرفه المنجمون وقع بينهما التعاشق ومنهم من قال ان العشق هو افراط الشوق الى الاتحاد وهذا القول وان كان حسنا الا أنه كلام مجمل يحتاج الى تفصيل لان هذا الاتحاد من أى ضروب الاتحاد فان الاتحاد قد يكون بين الجسمين وذلك بالامتزاج والاختلاط ومثل ذلك لا يتصور فى حق النفوس ثم لو فرض وقوع الاتصال بين بدنى العاشق والمعشوق فى حالة الغفلة والذهول أو النوم نعلم يقينا ان ذلك لم يحصل المقصود لان العشق كما مر من صفات النفوس لا من صفات الاجرام بل الذى يتصور ويصح من معنى الاتحاد هو الذى بيناه فى مباحث العقل والمعقول من اتحاد النفس العاقلة بصورة العقل بالفعل واتحاد النفس الحساسة بصورة المحسوس بالفعل فعلى هذا المعنى يصح صيرورة النفس العاشقة متحدة بصورة المعشوقة وذلك بعد تكرر المشاهدات وتوارد الانظار وشدة الفكر والذكر فى أشكاله وشمائله حتى تصير صورته حاضرة متمدعة

فى ذات العاشق وهذا مما أوضحنا سبيله وحققنا طريقه بحيث لم يبق لاحد من الاذكياء مجال الانكار فيه وقد وقع فى حكايات العشاق ما يدل على ذلك كما روى أن مجنونا العامرى كان فى بعض الاحايين مستغرقا فى العشق بحيث باءت حبيبته ونادته يا مجنون انا ليلى فما التفت اليها وقال لى عنك غنى بعشقك فان العشق بالحقيقة هو الصورة الحاصلة وهى المعشوقة بالذات لا الامر الخارجى وهو فوالصورة لا بالعرض كما أن المعلوم بالذات هو نفس الصورة العلمية لا ما خرج عن التصور واذا تبين وصح اتحاد العاقل بالمعقول واتحاد الجوهر الحاس بصورة المحسوس كل ذلك عند الاستحضار الشديد والمشاهدة القوية كما سبق فقد صح اتحاد نفس العاشق بصورة معشوقه بحيث لم يفتقر بعد ذلك الى حضور جسمه والاستفادة من شخصه كما قال الشاعر

أنا من أهوى ومن أهوى أنا * نحن روحان حللنا بدنا
فاذا أبصرتنى أبصرته * واذا أبصرته أبصرتنا

ثم لا يخفى ان الاتحاد بين الشيئين لا يتصور الا كما حققناه وذلك من خاصية الامور الروحانية والاحوال النفسانية وأما الاجسام والجسمانيات فلا يمكن فيها الاتحاد بوجه بل المجاورة والممازجة والمماسة لا غير بل التحقيق أن لا يوجد وصال فى هذا العالم ولا تصل ذات الى ذات فى هذه النشأة أبدا وذلك من جهتين احداهما أن الجسم الواحد المتصل اذا حقق أمره علم أنه مشوب بالغيبة والفقد لان كل جزء منه مفقود عن صاحبه مفارق عنه فهذا الاتصال بين اجزائه عين الانفصال الا أنه لما لم يدخل بين تلك الاجزاء جسم مباين ولا فضاء خال ولا حدث سطح فى خلالها قيل انها متصلة واحدة وليست وحدتها وحدة خالصة عن الكثرة فاذا كان حال الجسم فى حد ذاته كذلك من عدم الحضور والوحدة فكيف يتحد به شئ آخر أو يقع الوصال بينه وبين شئ والاخرى أنه مع قطع النظر عما ذكرنا لا يمكن الوصلة بين الجسمين الا بضرب تلاقى السطحين منهما والسطح خارج عن حقيقة الجسم وذاته فانه لا يمكن وصول شئ من المحب الى ذات الجسم الذى للمعشوق لان ذلك الشئ اما نفسه أو جسمه أو عرض من عوارض نفسه أو بدنه والثالث محال لاستحالة انتقال العرض وكذا الثانى لاستحالة التداخل بين الجسمين والتلاقى بالاطراف والنهايات لا يشفى عليل طالب الوصال ولا يروى غليله وأما الاول فهو أيضا محال لان نفسا من النفوس لو فرض اتصالها فى ذاتها بما يبدن الكائن نفساله فيلزم حينئذ أن يصير بدن واحد ذا نفسين وهو ممتنع ولاجل ذلك أن العاشق اذا اتفق له ما كان غاية متمناه وهو الدنو من معشوقه والحضور فى مجلس الصحبة معه يدعى فوق ذلك وهو تمنى الخلوة والمجالسة معه من غير حضور أحد فاذا سهل ذلك وخلا المجلس عن الاغيار تمنى المعانقة والتقبيل فان تيسر

ذلك شئ لا يحصل الا في لحاف واحد والالتزام بجميع الجوارح أكثرها فيبقى ومع ذلك كله الشوق بحاله وحرقة النفس كما كانت بل ازداد الشوق والاضطراب كما قال قائلهم

أعانقها والنفس بعد مشوقة * اليها وهل بعد العناق تدانى
وألثم فاها كى تزول حرارتى * فيزداد ما ألقى من الهيجان
كان فؤادى ليس يشفى غليله * سوى أن يرى الروحين يمتزجان

والسبب اللمى فى ذلك ان المحبوب فى الحقيقة ليس هو العظم واللحم ولا شيأ من البدن بل ولا يوجد فى عالم الاجسام ما تشتاقه النفس وتهواه بل صورة روحانية غير موجودة فى هذا العالم (من الهيات الاسفار الاربعة لصدر الدين الشيرازى) وهو كتاب جامع بين حكمة الاشراق والتصوف وليس له شهرة فى الديار الرومية الا أنا جلبنا نسخة منه من العراق فنسخت عليها نسخة أو نسختان (حديث آخر) حدثنا أبو بكر محمد بن عبد الله بن يوسف النيسابورى حدثنا أحمد بن الخليل البغدادى حدثنا سويد ابن سعيد الانبارى حدثنا على بن مسهر عن أبى يحيى القتات عن مجاهد عن ابن عباس رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من عشق فعف وكتم مات شهيدا قال الشيخ رحمه الله الشهادة هى الدرجة الثالثة من النبوة قال الله تعالى فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وقال عليه السلام اثبت حراء فليس عليك الا نبى أو صديق أو شهيد ورفع الله من أقدار الشهداء حين قال بل أحياء عند ربهم وقال عليه السلام أرواح الشهداء فى حواصل طيور خضر تسرح فى الجنة وقال عليه السلام ما تعدون الشهادة فيكم فقالوا القتل فى سبيل الله تعالى فقال ان شهداء أمتى اذن لقليل ثم عد سبعة غير القتل فى سبيل الله المبطون والمطعون والحرق والغرق والهدم والمرأة تموت بجمع وفريسة السبع ان شاء الله تعالى فأخبر عليه السلام ان هؤلاء شهداء كالمقتول فى سبيل الله تعالى ثم قال فى هذا الحديث ان من عشق فعف وكتم ثم مات مات شهيدا فعد صاحب العشق فى هؤلاء والعشق اسم شنيع ووصف عند بعض الناس فظيع وهو مع شناعة اسمه وبشاعة وصفه محل من مات فيه هذا المحل فليس ذلك الا لحكمة فيه ومقاربة وصف هذا ونعته من أوصاف أولئك ونعوتهم فاول ذلك ان أوصاف هؤلاء الذين وصفهم الخبر وعدهم فى الشهداء ليس من اكتسابهم ولا أفعالهم بأنفسهم وانما هو فعل الله بهم من غير سبب موجب يكون ذلك منهم وكذلك العشق هو فعل الله بالعبد من غير سبب موجب لذلك وان كان بدؤه النظر أو السماع فليس ذلك بموجب له لان الانسان قد ينظر الى كثير من المستحسنات فلا يكون منه هذا الوصف ويسمع بالاذكار فلا يظهر فيه هذا النعت اذن فالنظر والسماع ليسا بموجبين له فهو اذن فعل

الله

الله به وقد قال افلاطون ما أعلم ما الهوى غير أنى أعلم أنه جنون الهى لا محمود صاحبه ولا مذموم وقال يحيى بن معاذ لو وليت خزائن العذاب ما عذبت عاشقا قط لانه ذنب اضطرارى لا ذنب اختيارى والعشق فى الجملة افراط المحبة ومجاوزة حدها وذلك أن المحبة لها بداية ونهاية فبدايتها الموافقة ونهايتها العشق وأول المحبة عندنا الموافقة ثم الميل ثم الود ثم المحبة ثم الهوى ثم الوله ثم العشق وللعشق درجات فالموافقة للطبع والميل للنفس والود للقلب والمحبة للفؤاد وهو باطن القلب والهوى غلبة المحبة والوله زيادة الهوى والعشق فيض المحبة الى سائر الجوارح وقال بعض العلماء العشق اسم لما زاد على المقدار الذى اسمه حب كما أن السرف اسم لما زاد على المقدار الذى اسمه جود وقال أحمد بن عيسى المصرى معنى المحبة الاقبال على الشئ والطاعة له والاستئناس به فاذا كمل فى معانيه ينشأ من ذلك الود وهو ازالة الوسائط بينك وبين المحبوب من الوحشة والالفة فاذا كمل وتم فى معانيه ينشأ من ذلك الهوى وهو فراغ القلب من كل شئ غير المحبوب فاذا كمل ذلك وتم فى معانيه ينشأ منه الصبابة وهو امتلاء القلب وفيضه فاذا استحكم ذلك واستولى على القلب ينشأ منه العشق وهو تنسم روح رائحة قرب من يحبه فاذا جرى ذلك الروح فى القلب وضاق القلب به ينشأ منه الشغف قال وهو احتراق القلب وقد قرئ شغفها حبا بالعين والغين قيل الشغف رأس القلب ورأس كل شئ شعفه والشغف وعاء القلب وقيل غشاؤه وقيل جلده وقيل سويداؤه وقيل وسطه قال واذا انتشاه الحب من رأس القلب فهو الشعف واذا انتشاه من وسطه فهو شغف وقال الحسن الشغاف حجاب القلب والشغاف سويداؤه وهو العلقة السوداء فى جوف القلب قال فلو وصل الحب الى الشغاف يعنى سويداء القلب لمات وقال أبو عمرو بن العلاء شغفها حبا أى خرق حبه شغاف قلبها وهو حجاب القلب قال بعض الادباء أول ما يتولد العشق عن النظر والاستحسان ثم يقوى فيصير مودة والمودة سبب الارادة ومن ود انسانا ود أن يكون له خلا ومن ود عرضا ود أن يكون له ملكا ثم تقوى المودة فتصير محبة والمحبة سبب للطاعة وفى ذلك يقول

تعصى الاله وأنت تظهر حبه * هذا محال فى القياس بديع

لو كان حبك صادقا لاطعته * ان المحب لمن يحب مطيع

قال ثم تقوى المحبة فتصير خلة قال والخلة بين الآدميين أن تكون محبة احدهما قد تمكنت من صاحبه حتى أسقطت حجاب السرائر بينه وبينه فصار متخللا لسرائره مطلعا على ضمائره ويقال ان الخلة أخذت من تخلل المودة بين العظم واللحم واختلاطها بالمخ والدم واذا قويت الخلة أوجبت الهوى قال والهوى اسم لانحطاط المحب فى محاب المحبوب وفى التوصل اليه بغير تمالك ثم يقوى الهوى فيصير عشقا وقال رجل من المتكلمين كبير فيهم العشق طمع يتولد فى القلب وتجتمع اليه مواد

من المرض فكلما قوى ازداد صاحبه اهتياجا وقلقا وسهرا فتلتهب له الصفراء فتحرق الدم فيستحيل الدم والصفراء فيصيرا سوداء وغلبة السوداء وطغيانها يفسد الفكر فيرجو ما لا يكون ويتمنى ما لم يتم فيؤدى ذلك الى الجنون فربما قتل العاشق فى حال طغيان السوداء عليه نفسه وربما مات غما وكمدا وربما أراد أن يتنفس فيختنق فى تامور قلبه وينضم عليه القلب ولا ينفرج حتى يموت وربما ارتاح وتشوق الى من يحب فجأة فخرجت نفسه فجأة فأخبر علماء الامة كالحسن وأبى عمرو وبعض الادباء وطائفة من المتكلمين وجماعة من الفلاسفة أن العشق يقتل بما أوردنا من أقاويلهم وأن سبب ذلك فساد الطبائع واختلاط الامشاج وحركات القلب من الانضمام والانفراج وليس شئ من ذلك من أفعال العباد ولا اكتسابهم لان العبد لا يملك قلبه قال عليه السلام لما قطر الماء أو زيد يا مقلب القلوب ثبت قلبى لانه عليه السلام وجد فى قلبه حالا لم يكن يملكه اذ ذلك قالت عائشة رضى الله عنها لو كان النبى صلى الله عليه وسلم كاتما شيأ من الوحى لكتم هذه الآية واذ تقول للذى أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتخفى فى نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه الآية وقد قال عليه الصلاة والسلام ان القلوب بين اصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء فأفعال القلوب أكثرها ضرورات وانما يؤاخذ العبد ويلام بما اكتسبه من أفعال الجوارح وان كان الباعث عليها خواطر القلب لذلك قال عليه السلام من هم بسيئة لم تكتب عليه لانه شبه الضرورة ولذلك رق العلماء ورق الادباء لمن ابتلى بهذا البلاء حتى شفع منهم شافع وساعد فيما لا يأثم فيه مساعد فمن شفع فيه سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم شفع لمغيث الى بريرة فيما روى عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما لما خيرت بريرة رأيت زوجها يتبعها فى سكك المدينة ودموعه تسيل على لحيته قال فكلم العباس النبى صلى الله عليه وسلم أن يشفع اليها قال فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم زوجك وأبو ولدك قالت أتأمرنى به يا رسول الله قال انما أنا شافع قالت فان كنت شافعا فلا حاجة لى فيه قال فاختارت نفسها فشفع النبى صلى الله عليه وسلم ولم يلم وعذر ولم يتهم وقد شفع الحسن بن على رضى الله تعالى عنهما ونوفل بن مساحق لقيس المجنون وانما فعلوا ذلك لانهم عذروا ولم يعذلوا ورأوا ذلك قدرا يجرى عليهم وأنهم لم يكتسبوا ذلك لانفسهم والحب الذى هو أوسط المراتب الذى يرتقى منها الى العشق عجيب أمره بديع شأنه يغيب عن كثير من الآلام والملاذ ويحول بين صاحبه وبين كثير من المنافع والمضار لانه يعمى ويصم قال عليه السلام حبك الشئ يعمى ويصم وأقل ما فيه أنه يذيب المخ واللحم ويقحل الجلد والعظم وفيه يقول الشاعر

شكوت اليها الحب قالت كذبتنى * ألست ترى الاعضاء منك كواسيا

فلا حب حتى يلصق الحب والهوى * فطالعك حتى تستبين بواليا
ويأخذك الوسواس من كاف بنا * وتخرس حتى لا تجيب منا دبا

ولم يكن بنا داع الى رواية هذه الابيات لكنها أنشدها كبار المشايخ قبلنا وانما أردنا بذلك تنبيها لمن عسى تسمو همته الى الامر العظيم من محبة من ليس كمثله شئ ابرى غفلة منه فليعرض نفسه على أحوال هؤلاء في شأن محدث لا يضر ولا ينفع سمعت بعض أصحابنا يقول سمعت الشبلي يقول وقد ذكر قيس المجنون كان اذا سئل عن ليلى يقول أنا ليلى فكان يغيب بليلى عن ليلى حتى يبقى بمشهد ليلى ويغيب عن كل معنى سوى ليلى ويشهد الاشياء كلها بليلى فكيف تدعي محبة من ليس كمثله شئ وأنت صحيح مميز ترجع الى أوقاتك وما أوقاتك وحظوظك ولم تبذل مجهودك بمعبودك ولا زهدت في ذرة منك مع أن بذل المجهود للمحبوب أدنى رتبة عند القوم قال الشيخ لو تتبعنا ما وقع الينا من الحديث والحكايات بروايات الائمة وأهل الادب لطال وانما أردنا تصحيح هذه الحالة بشهادة الرسول لصاحبها بالشهادة في قوله من عشق فعف وكتم ثم مات مات شهيدا فشهادة الرسول بالشهادة معلقة بشرطين هما العفة والكتمان والعفة عفتان عفة عن مواقعة الفاحشة وارتكاب المحظور وقلما تكون هذه العفة في العاشق لانه يكون قد ماتت فيه شهوات النفس ومن كانت أوصافه ما ذكرنا لا يكاد تكون فيه الشهوة وحركات الطبع والعفة الثانية حبس النفس عن الاستمتاع بالنظر والمجالسة والحديث والدنو من مواضع الاستراحة به بنوع من التأويل فان ذلك ربما كان سبب الوقوع في المحظور (الى هنا ملخصا من معاني الاخبار للشيخ السالك المحقق العارف الصوفي أبي بكر بن اسحق الكلاباذي رحمة الله عليه) وهو كتاب عزيز الوجود وكثير النفع شرح فيه بعض الاحاديث المشكلة فطبق في أكثرها بين الحقيقة والشريعة وأشار الى مشرب القوم وحقائق السلوك وأكثر شراح الاحاديث حيثما قالوا قال الشارح الفاضل أرادوا به الشيخ المشار اليه (حديث النفس) لا يؤاخذ به ما لم يتكلم أو يعمل به كاف حديث مسلم وحاصل ما قالوا ان الذي يقع في النفس من قصد المعصية على خمس مراتب الهاجس وهو ما يلقى فيها ثم جريانه فيها وهو الخاطر ثم حديث النفس وهو ما يقع من وصف التردد هل يفعل أولا يفعل ثم الهم وهو ترجيح قصد الفعل ثم العزم وهو قوة ذلك القصد والجزم به فالهاجس لا يؤاخذ به اجماعا لانه ليس من فعله وانما هو شئ ورد عليه لا قدرة له على دفعه والخاطر الذي بعده كان قادرا على دفعه لصرف الهاجس أول وروده ولكنه هو وما بعده من حديث النفس مرفوعان بالحديث الصحيح واذا ارتفع حديث النفس ارتفع ما قبله بطريق الاولى وهذه الثلاث لو كانت في الحسنات لم يكتب له بها أجر لعدم القصد وأما الهم فقد بين في الحديث الصحيح أن الهم بالحسنة يكتب حسنة والهم بالسيئة لا يكتب

ذبية ولم يعملها فان تركها الله كتبت حسنة وان فعلها كتبت سيئة واحدة والاصح في معناه أنه يكتب عليه الفعل وحده وهو معنى قوله واحدة وان الهم مرفوع واما العزم فالمحقق على انه يؤاخذ به ومنهم من جعله من الهم المرفوع وفي البزازية من كتاب الكراهية هم بمعصية لا يأثم ان لم يصمم عزمه عليه وان عزم يأثم اثم العزم لا اثم العمل بالجوارح الا ان يكون أمرا يتم بمجرد العزم كالكفر انتهى من الاشباه في الاصل الثاني من التاسع وهو انه لا يشترط مع النية التلفظ في جميع العبادات وخرج من هذا الاصل مسائل منها كذا ومنها كذا ومنها حديث النفس قوله في حديث مسلم وهو ان الله تعالى تجاوز لامتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل به وفي شرح المشارق ان حديث النفس المتجاوز عنه نوعان ضروري وهو ما يقع من غير قصد واختياري وهو ما يقع بقصد والمراد بالحديث الثاني لان الاول معفو عن جميع الامم اذا لم يصر عليه لامتناع الخلو عنه وانما عفي النوع الثاني في هذه الامة تكريما له عليه السلام ثم قال وفي الحديث دليل على ان حديث النفس ليس بكلام حتى لو حدث نفسه في الصلاة لا تبطل ولو طلق امرأته بقلبه لا تطلق واما اذا كتب طلاق امرأته فيجوز أن تكون طالقا لانه عليه السلام قال ما لم تتكلم أو تعمل به والكتابة عمل وهو قول محمد رحمه الله (من حاشية الحموي على الاشباه والنظائر)

قال البيضاوي في أول سورة الاسراء بعد قصة المعراج واختلفوا في أنه كان في المنام أو في اليقظة بروحه أو بجسده والاكثر انه أسرى بجسده الى بيت المقدس ثم عرج به الى السموات حتى انتهى الى سدرة المنتهى ولذلك تعجب قريش واستحالوه والاستحالة مدفوعة بما ثبت في الهندسة ان ما بين طرفي قرص الشمس ضعف ما بين طرفي كرة الارض مائة ونيفا وستين مرة ثم ان طرفها الاسفل يصل موضع طرفها الاعلى في أقل من ثانية وقد برهن في الكلام ان الاجسام متساوية في قبول الاعراض وأن الله تعالى قادر على كل الممكنات فيقدر أن يخلق مثل هذه الحركة السريعة في بدن النبي صلى الله عليه وسلم أو فيما يحمله والتعجب من لوازم المعجزات انتهى كلام البيضاوي رحمه الله تعالى قوله واختلفوا في أنه كان في المنام الخ فعن عائشة رضي الله عنها كانت رؤيا حق وقالت لم نفقد بدنه وانما عرج بروحه صلى الله عليه وسلم واحتج لهذا القول بقوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي أريناك الا فتنة للناس لان الرؤيا تختص بالنوم لغة وكذا وقع في البخاري وذهب الجمهور الى أنه ليقظة والرؤيا تكون بمعنى الرؤية في اليقظة كما في قول الراعي يصف صائدا

وكبر للرؤيا وهش فؤاده * وبشر قلبا كان جما بلابله

وقال الواحدي انها رؤية اليقظة ليلا فقط واحتجوا بما سأتي قال السهيلي في الروض الانف وذهب طائفة ثالثة منهم القاضي أبو بكر الى تصديق المقالتين وتصحيح

الحديثين بأن الاسراء كان مرتين احدهما في النوم قبل النبوة بروحه توطئة
وتيسيرا لما بعده مما يضعف عنه قوى البشر فيما شاهده بعده لو عاناه بجسده
وحكى هذا القول عن طائفة من العلماء وبه يجمع بين ما وقع في طرق الحديث من
الاختلاف على ما فصله وحكى المازري في شرح مسلم قولا رابعا جامعا بين القولين
فقال كان الاسراء بجسده في اليقظة الى بيت المقدس فكانت رؤيته عينية ثم اسري
بروحه صلى الله عليه وسلم منه الى ما فوقه فكانت رؤيته قلبية ولذا شنع الكفار عليه
قوله عليه الصلاة والسلام أتيت بيت المقدس في ليلتي هذه ولم يشنعوا عليه قوله فيما
سوى ذلك وكلام المصنف وحمله للشفيعة ايهام لهذا القول قوله بروحه وبجسده
والظاهر أنه لف ونشر فقوله بروحه راجع للمنام وبجسده راجع لليقظة والمراد
بروحه فقط وكون المراد بروحه وبجسده في اليقظة خلاف الظاهر قوله ولذلك تعجب
قريش واستحالوه لان النائم قد يرى نفسه في السماء ويذهب من المشرق الى المغرب
ولا يستبعده أحد وأما كون العروج بروحه يقظة فخارق للعادة ومحل للتعجب أيضا
والجواب بأنه غير منكر كالانسلاخ الذي ذهب اليه الصوفية والحكماء فأمر لا يعرفه
العرب ولم يذهب اليه أحد من السلف قوله والاستحالة مدفوعة بما ثبت في الهندسة
الخ دليل عقلي على صحته ورد لاستحالته * الثانية في اصطلاح المنجمين جزء من ستين
جزأ من الدقيقة والدقيقة جزء من ستين جزأ من الدرجة وهي جزء من خمسة
عشر جزأ من الساعة المقدر بها الليل والنهار قال أستاذ عصرنا الفيلسوف في العلوم
الرياضية المولى عبد الوهاب هذا غير سديد من وجوه منها ان علم الهندسة ليس مظنة
للبحث عما ذكر ولو قال بالهندسة لهان الامر لان براهين الهيئة تعلم من الهندسة
كما هو معروف عند من له معرفة بتلك الفنون ومنها ان ما بين طرفي قرص الشمس وهو
قطرها خمسة ونصف بما يكون به قطر الارض واحدا على ما بين في مباحث الابعاد
والاجرام من التذكرة وغيرها وأما ما كان مائة ونيفا وستين مرة فهو جرم الشمس
بالنسبة الى كرة الارض اذ بين ثم ان نسبة كرة الارض كنسبة مائة وستة وستين وربع
وثمن جرم الشمس الى الواحد منها على ما أثبتوه ثم من ان نسبة كرة الى كرة كنسبة مكعب
قطر الاولى الى مكعب قطر الاخرى ومنها أن قطر الشمس الذي هو كالواقع في منطقة
حركة مركزها بالحركة الاولى يصل طرفه المتأخر الى موضع طرفه المتقدم وهو المراد
بالوصول طرفها الاسفل الى موضع طرفها الاعلى على أن الطرف المتقدم أعلى من
الطرف المتأخر وكذا الطرف المتأخر أعلى من الطرف المتقدم في الارتفاعات
الشرقية والانحطاطات الشرقية في جميع ما يتعين فيه الشرق والغرب من الآفاق مع
أن الطرف المتقدم أعلى من جميع جوانب الشمس والمتأخر أسفل من جميع جوانبها
عند طلوع مركزها في أفق الاستواء فلا غبار في ذلك الوصول لكن كون زمانه أقل

من ثانية فمنوع بناء على ما بين في محله من أن قطر الشمس وجد في أكثر أحوال بعدها مساويا في النظر لقطر القمر في بعده الابعد وقد بين أيضا أن قطر القمر في بعده الابعد احدى وثلاثون دقيقة وثلث دقيقة فكيف يتصور أن يقطع مركز الشمس مقدار قطرها في أقل من ثانية فيقع فيه ذلك الوصول سواء كانت الثانية ثانية الدرجة أو الساعة أو اليوم اذ اللازم مما ذكر أن يكون زمان الوصول المذكور احدى وثلاثين دقيقة من دقائق الدرجة أو دقيقتين من دقائق الساعة أو خمس ثوان من ثوانى اليوم بالتقريب والذى يقطعه مركز الشمس فى أقل من ثانية هو مقدار قطر الارض على أن تكون الثانية ثانية اليوم ولو اكتفى بهذا القدر فى سرعة حركته ولم يلتزم بيان ما هو أزيد منه لتم اثبات المقصود وهو جواز أن يقطع جسم مسافة بعيدة فى زمان قليل أو يحرر تحريرا تاما فليتأمل هذا مرة بعد أخرى فان دقائقه لا يصل الى درجة منها بنظرة أولى ولا ثانية وهذا المختصر ما ذكره فمن أراده فعليه بالنظر فيه وهو مما الاشبه فى وروده الا أن ما أورده أولا أمر سهل وقد أشار هو الى دفعه فتدبر والسيف مشتدا بوزن كيس ويخفف ما زاد على العقل الى أن يبلغه (تنبيه) عبد الوهاب المذكور من موالى الروم له يد طولى وتآليف فى العلوم الرياضية توفى بعد عشرة وألف قاضيا بالمدينة المنورة رأيته مدرسا بسليمية أدرنه وكان زاهدا فاضلا ويعرف بقوالى زاده الى هنا من حاشية الشهاب الخفاجى رحمه الله (المسئلة الثامنة) فى البحث عن ألفاظ يظن بها انها مرادفة للعلم وهى (كط) احدها الادراك وهو اللقاء والوصول يقال أدرك الغلام وأدرك الثمر قال تعالى قال أصحاب موسى انا لمدركون فالقوة العاقلة اذا وصلت الى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك ادراكا من هذه الجهة وثانيها الشعور وهو ادراك بغير استثبات وهو أول مراتب وصول المعلوم الى القوة العاقلة فكأنه ادراك متزلزل ولهذا لا يقال فى الله انه يشعر بكذا كما يقال يعلم كذا وثالثها التصور اذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وأدركه بتمامه فذلك هو التصور واعلم أن التصور لفظ مشتق من الصورة ولفظ الصورة حيث وضع فانما وضع للهيئة الجسمانية الحاصلة فى الجسم المشكل الا أن الناس لما تخيلوا أن حقائق المعلومات تصير حالة فى القوة العاقلة كما أن الشكل والهيئة يحلان فى المادة الجسمانية أطلقوا لفظ التصور عليه بهذا التأويل ورابعها الحفظ واذا حصلت الصورة فى العقل وتأكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها سميت تلك الحالة حفظا ولما كان الحفظ مشعرا بالتأكد بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم الله تعالى حفظا ولانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ولما كان فى علم الله تعالى لا جرم لا يسمى ذلك حفظا وخامسها التذكر وهو أن الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هى التذكر

واعلم أن في التذكر سرا لا يعلمه الا الله تعالى وهو أن التذكر صار عبارة عن طلب
رجوع تلك الصورة المنمحية الزائلة فتلك الصورة ان كانت مشعورا بها فهي حاضرة
حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله فلا يمكن حينئذ استرجاعها وان لم يكن مشعورا بها
كان الذهن غافلا عنها وحينئذ استحال أن يكون طالبا لاسترجاعها لان طلب
ما لا يكون متصورا محال فعلى كلا التقديرين يكون التذكر المفسر بطلب الاسترجاع
ممتنعا مع انا نجد من أنفسنا انا قد نطلبه ونسترجعه فهذه الاسرار اذا توغل العاقل
فيها وتأملها عرف انه لا يعرف كنهها مع انها من أظهر الاشياء عند الناس فكيف
القول في الاشياء التي هي أخفى الامور وأعصاها على الافهام والعقول وسادسها
الذكر فالصورة الزائلة اذا حاول الذهن استرجاعها فاذا عادت وحضرت بعد ذلك
الطلب سمي ذلك الوجدان ذكرا فان لم يكن هذا الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذلك
الادراك ذكرا ولهذا قال الشاعر

الله يعلم أني لست أذكره * وكيف أذكره اذ لست أنساه

فجعل حصول النسيان شرطا لحصول الذكر فيوصف القول بأنه ذكر لانه سبب
حصول المعنى في النفس قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وسابعها
المعرفة وقد اختلفت الاقوال في تفسير هذه اللفظة فمنهم من قال المعرفة ادراك
الجزئيات والعلم ادراك الكليات وآخرون قالوا المعرفة هي التصور والعلم هو
التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان أعظم درجة من العلم قالوا لان تصديقنا باستناد هذه
المحسوسات الى موجود واجب الوجود أمر معلوم بالضرورة فأما تصور حقيقته
فأمر فوق الطاقة البشرية لان الشيء ما لم يعرف وجوده لا تطلب ماهيته فعلى هذا
الطريق كل عارف عالم وليس كل عالم عارفا ولذلك ان الرجل لا يسمى بالعارف الا اذا
توغل في ميادين العلم وترقى من مطالعها الى مقاطعها ومن مباديها الى غاياتها
بحسب الطاقة البشرية وفي الحقيقة فان أحدا من البشر لا يعرف الله لان الاطلاع
على كنه هويته وسر ألوهيته محال وآخرون قالوا من أدرك شيأ وحفظ أثره في نفسه
ثم أدرك ذلك الشيء ثانيا وعرف أن هذا المدرك الذي أدركه ثانيا هو الذي كان قد أدركه
أولا فهذا هو المعرفة فيقول قد عرفت هذا الرجل وهو فلان الذي كنت رأيته
وقت كذا ثم في الناس من يقول بقدم الارواح ومنهم من يقول بتقدمها على الابدان
ويقول انها الذر المستخرج من صلب آدم عليه السلام وانها أقرت بالالهية واعترفت
بالربوبية الا أنها لأجل العلاقة البدنية نسيت مولاها فاذا عادت الى نفسها في ظلمة
البدن وهاوية الجسم عرفت ربها وعرفت انها كانت عارفة به فلا جرم سمي هذا
الادراك عرفانا وثامنها الفهم وهو تصور الشيء من لفظ المخاطب والافهام هو
ايصال المعنى باللفظ الى فهم السامع وتاسعها الفقه وهو العلم بغرض المخاطب

من شطاله يقال فقهت كلامك أى وقفت على غرضك من هذا الخطاب ثم ان كفار قريش لما كانوا أرباب الشبهات والشهوات فما كانوا يفقهون على ما فى تكاليف الله تعالى من المنافع العظيمة لاجرم قال تعالى لايكادون يفقهون قولا أى لايقفون على المقصود الاصلى والغرض الحقيقى وعاشرها العقل وهو العلم بصفات الاشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها فانك متى علمت ذلك علمت ما فيها من المضار والمنافع فصار علمك بما فى الشئ من النفع داعيا لك الى الفعل وعلمك بما فيه من الضرر داعيا لك الى الترك فصار ذلك العلم مانعا من الفعل مرة ومن الترك أخرى مجرى عقال الناقة ولهذا لما سئل بعض الصالحين عن العقل قال هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين ولما سئل عن العاقل قال العاقل من عقل عن الله أمره ونهيه فهذا هو القدر اللائق بهذا المقام الحادى عشر الدراية وهى المعرفة الحاصلة بضرب من الحيل وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية وأصله من دريت الصيد والدرية يقال لما يتعلم عليه الطعن والمدرى يقال لما يصلح به الشعر وهذا لايطلق عليه تعالى لامتناع الفكر والحيل عليه سبحانه الثانى عشر الحكمة وهى اسم لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملى أخص منه بالعلم النظرى وفى العمل أكثر استعمالا منه ومنها يقال أحكم العمل احكاما وحكم بكذا حكما والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ومصلحتهم فى الحال أو فى المآل ومن العباد فعل ما فيه المنفعة والمصلحة كذلك ثم جرت كلمة الحكمة بألفاظ مختلفة فقيل هى معرفة الاشياء بحقائقها وهذا اشارة الى أن ادراك الجزئيات لا كمال فيه لانها ادراكات متغيرة وأما ادراك الماهية فانه مصون عن التغير والتبدل وقيل هى الاتيان بالفعل الذى له عاقبة حميدة وقيل هى الاقتداء بالخالق تعالى فى السياسة بقدر الطاقة البشرية وذلك بأن يجتهد أن ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده عن البخل وحلمه عن السفه الثالث عشر اليقين قالوا اليقين لايحصل الا اذا اعتقد أن الشئ كذا وأنه يمتنع كون الامر بخلاف معتقده اذا كان لذلك موجب هو اما بديهة الفطرة أو نظر العقل الرابع عشر الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التى هى غير حاصلة وتحقيق القول فيه أنه تعالى خلق الروح خاليا عن تحقيق الاشياء وعن العلم بها كما قال أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيأ لكنه تعالى انما خلقها للطاعة على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والطاعة مشروطة بالعلم وقال فى موضع آخر أقم الصلاة لذكرى فبين انه أمر بالطاعة لغرض العلم فالعلم لابد منه على كل حال فلابد وأن تكون النفس متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم فأعطى الحق من الحواس ما أعان على تحصيل هذا الغرض فقال فى السمع وهديناه النجدين وقال فى البصر سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم وقال فى الفكر وفى أنفسكم أفلا تبصرون

فاذا تطابقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالماً وهو معنى قوله تعالى الرحمن علم القرآن فالحاصل أنّ استعداد النفس لتحصيل هذه المعارف هو الذهن الخامس عشر الفكر وهو انتقال الروح من التصديقات الحاضرة الى التصديقات المستحضرة قال بعض المحققين انّ الفكر يجري مجرى التضرّع الى الله في استنزال العلوم من عنده السادس عشر الحدس لا شكّ انّ الفكر لا يتمّ عمله الا بوجدان شئ متوسط بين طرفي المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة فانّ النفس حال كونها جاهلة كأنها واقعة في ظلمة ظلماء فلا بدّ لها من قائد يقودها وسائق يسوقها وذلك هو المتوسط بين الطرفين فله الى كل واحد منهما نسبة خاصة فيتولد من نسبته اليهما مقدّمتان وكل مجهول لا يحصل العلم به الا بواسطة مقدّمتين معلومتين والمقدّمتان هما كالشاهدين فكما أنه لا بدّ في الشرع من شاهدين فكذا لا بدّ في العقل من شاهدين وهما المقدّمتان اللتان ينتجان المطلوب فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط هو الحدس السابع عشر الذكاء وهو شدّة هذا الحدس وكماله وبلوغه الغاية القصوى وذلك لانّ الذكاء هو المضي في الامر وسرعة القطع بالحدّ وأصله من ذكت النار وذكت الريح وشاة مذكاة أي مدرك ذبحها بحدّ السكين الثامن عشر الفطنة وهي عبارة عن التنبه لشئ قصد تعريضه ولذلك فانه يستعمل في الاكثر في استنباط الاحاجي والرموز التاسع عشر الخاطر وهو حركة النفس نحو تحصيل الدليل وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والخاطر في النفس ولذلك يقال هذا خطر ببالي الا أنّ النفس لما كانت محلا لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطراً اطلاقاً لاسم الحال على المحل العشرون الوهم وهو الاعتقاد المرجوح وقد يقال انه عبارة عن الحكم بامور جزئية غير محسوسة الاشخاص جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة الام وعداوة الذئب الحادي والعشرون الظنّ وهو الاعتقاد الراجح ولما كان قبول الاعتقاد للقوّة والضعف غير مضبوط وكذا مراتب الظنّ غير مضبوطة قيل انه عبارة عن ترجيح احد طرفي المعتقد في القلب على الآخر مع تجويز الطرف الآخر ثم انّ المتناهي في القوّة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق أيضاً على العلم اسم الظنّ كما قاله بعض المفسرين في قوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم قالوا وانما أطلق لفظ الظنّ على العلم هنا لوجهين احدهما التنبيه على انّ علم أكثر الناس بالله في الدنيا بالاضافة الى علمه به في الآخرة كالظنّ في جنب العلم والثاني انّ العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبيين والصديقين الذين ذكرهم الله تعالى في قوله الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا واعلم أنّ الظنّ ان كان عن أمارة قوية قبل ومدح وعليه مدار أكثر أحوال هذا العالم وان كان عن أمارة ضعيفة ذم كقوله تعالى انّ الظنّ لا يغني من الحق شيأ وقوله انّ بعض الظنّ اثم الثاني والعشرون الخيال وهو عبارة عن

الصورة الباقية عن المحسوس بعد غيبته ومنه سمي الطيف اوارد من صورة المحبوب خيالا والخيل قد يقال لتلك الصورة في المنام وفي اليقظة والطيف لا يقال الا فيما كان وارداحال النوم الثالث والعشرون البديهة وهي المعرفة الحاصلة ابتداء في النفس لا بسبب الفكر كعلمك بأن الواحد نصف الاثنين الرابع والعشرون الاوليات وهي البديهيات بعينها والسبب في هذه التسمية ان الذهن يلحق محمول القضية بموضوعها أولا لا بتوسط شئ آخر فأما الذي يكون بتوسط شئ آخر فذلك المتوسط هو المحمول أولا الخامس والعشرون الروية وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير وهي من روى السادس والعشرون الكياسة وهي تمكن النفس من استنباط ما هو أنفع ولهذا قال عليه الصلاة والسلام الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت من حيث انه لا خير يصل اليه الانسان أفضل مما بعد الموت السابع والعشرون الخبرة وهي معرفة يتوصل اليها بالتجربة قال أبو الدرداء وجدت الناس أخبر تقله الثامن والعشرون الرأى وهو اجالة الخاطر في المقدمات التي فيها انتاج المطلوب والرأى للفكر كالآلة للصانع ولهذا قيل اياك والرأى الفطير التاسع والعشرون الفراسة وهي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن فقد نبه الله تعالى على صدق هذا الطريق بقوله ان في ذلك لآيات للمتوسمين وقوله تعرفهم بسيماهم واشتقاقها من قولهم فرس السبع الشاة فكأن الفراسة اختلاس المعارف وافتراسها وذلك ضربان ضرب يحصل للانسان عن خاطر لا يعرف له سبب وذلك نوع من الالهام بل ضرب من الوحي واياه عنى النبي صلى الله عليه وسلم ان في أمتي لمحدثين وان عمر منهم وتسمى ذلك أيضا النفث في الروع والضرب الثاني من الفراسة ما يكون بصناعة متعلمة وهي الاستدلال بالاشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال أهل المعرفة في قوله تعالى أفمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد ان البينة هو القسم الاول وهو الاشارة الى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال بالاشكال على الاحوال (من التفسير الكبير عند تفسير وعلم آدم الاسماء) قوله تعالى استطعما أهلها في اعادة لفظ الاهل هنا سؤال مشهور وقد نظمه بعض الادباء سائلا عنه الامام السبكي رحمه الله في قصيدة منها

رأيت كتاب الله أعظم معجز * لأفضل من يهدى به الثقلان
ومن جملة الاعجاز كون اختصاره * بايجاز ألفاظ وبسط معان
ولكنني في الكهف أبصرت آية * بها الفكر في طول الزمان أعياني
وما هي الا استطعما أهلها فقد * نرى استطعماهم مثله ببيان

يعني أنه عدل عن الظاهر باعادة لفظ أهل ولم يقل استطعماها لانه صفة القرية أو استطعماهم لانه صفة أهل القرية فلا بد له من وجه وقد أجابوا عنه باجوبة مطولة

نظما ونثرا والذى تجوز فيه انه ذكر الاهل أولا ولم يحذف ايجازا سواء قدر أو تجوز في القرية كقوله واسأل القرية لان الاتيان ينسب للمكان نحو أتيت عرفات ولمن فيه نحو أتيت أهل بغداد فلو لم يذكر كان فيه التباس مخل فليس ما هنا نظير تلك الآية لامتناع سؤال نفس القرية فلا يستعمل استعمالها وأما الاهل الثاني فأعيد لانه غير الاول وليست كل معرفة عينا كما بينوه لان المراد به بعضهم اذ سؤالهم فردا فردا مستبعد فلو لم يذكر فهم غير المراد أما لو قيل استطعماهم فظاهر وأما لو قيل استطعماها فلان النسبة الى المحل تفيد الاستيعاب كما أثبتوه في محله وأما اتيان جميع القرية فهو حقيقة في الوصول الى بعض منها كما يقال زيد في البلد أو في الدار وقيل ان الاهل أعيد للتأكيد كقوله

ليت الغراب غداة ينعب بيننا * كان الغراب مقطع الاوداج

أو لكراهة اجتماع ضميرين متصلين لبشاعته واستطالته كذا قال النيسابوري وقد قيل ان المراد توصيف القرية بالجملة وهو يقتضي كون التركيب هكذا والا خلت الصفة عن ضمير الموصوف وفيه انه لو ترك ذكر الاهل حصل المقصود فما الداعي لذكره هنالك بقي هنا كلام طويل من غير طائل في كون الجملة صفة أو جوابا تركناه لقلة جدواه شهاب (اعلم أن العروق نوعان) شرايين وهي العروق الضوارب النابتة من التجويف الايسر من تجويفي القلب الحاملة للبخار المسمى بالروح الحيواني الحاصل من تبخير حرارة القلب اللطيف الدم المؤدية الى سائر البدن وتتحرك قبضا الى جهة مركز البدن وهو القلب وبسطا الى محيطه وهو الجلد لترويح الروح باستنشاقها الريح من الرئة ودفعها المحترق الدخاني عنه وأوردة وهي العروق السواكن وهي اثنان منبتهما الكبد احدهما ويسمى الباب متصل بمقعره بفروع كثيرة تسمى فروع الباب وبالمعدة والامعاء بفروع كثيرة بها يمتص الكيلوس من الثفل ويؤديه الى الكبد والماساريقا منها هي الفروع المتصلة بالمعدة والآخر ويسمى الاجوف متصل بحدبه فروع بها يمتص الكيموس ويؤديه الى سائر الاعضاء بفروع كثيرة عند كل عضو فانه بمجرد انفصاله عن الكبد ينقسم الى عرقين احدهما ويسمى النازل يفارق الصاعد الى أن يتوكأ على عصام القلب ثم يذهب الى الرجلين والآخر ويسمى الصاعد يذهب الى أن يقارب القلب وهذا ينقسم الى قسمين احدهما ينبث في الرئة والقلب وبعض الاضلاع والآخر يذهب الى الصدر والرقبة واليدين والرأس والمقصود من أوردة اليدين الباسليق والقيفال وحبل الذراع والاكحل والاسيلم الايمن والاسيلم الايسر والرجلين النسا والصافن وفي الساعد عرق آخر متعمق فيه لا يصل اليه المبضع وليس له اسم فلذا لم يشتهر كذا ذكر القرشي في شرح تشريح القانون (شرح حديث الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا) اعلم أنه لا ريب عند من اشتغل بتحقيق العلوم

وأفتح من خلاله مروزنة الى عالم الفهوم بل لمن كان له ذهن سليم وطبع مستقيم أن الحكم على الشيء يتأخر بالطبع عن تصور كلا طرفي الحكم فان من لم يفهم معنى العالم ومعنى الحدوث لم يتصور الحكم بأن العالم حادث ثم اذا تصور الطرفين فقد يكون الحكم بديهيا كما اذا تصور معنى الكل ومعنى كونه أعظم من الجزء فان الذهن لا يتوقف في الحكم بأن الكل أعظم من الجزء ومثل هذه القضايا لا يتوقف التصديق بها الا على تصور طرفيه فقط فلا يحتاج بعد تصورهما الى دليل يستفاد بواسطته تحقيق الحكم وقد يكون الحكم كسبيا أي يحتاج العاقل بعد تصوره طرفي القضية الى دليل يسوقه لذلك الحكم واذا تمهد هذا فاعلم ان قوله عليه السلام الناس نيام جملة مبتدا وخبر وقوله اذا ماتوا انتبهوا قضية شرطية شرطها اذا ماتوا وجزاؤها انتبهوا فنحتاج الى بيان أربعة تصورات الناس والنوم والموت والانتباه ثم ننظر هل الحكم بالموت على الناس بديهي أم لا فان كان بديهيا لم نحتج الى دليل والا ذكرنا دليله وكذا وجود الانتباه عند حصول الموت وليس لك أن تقول الشيء اذا كان بديهيا كان تصوره حاصلا لجميع العقلاء فلا يحتاج الى تعريف ومن البين أن تصورات هذه الاشياء بديهية فكما الحامل على توضيح الواضحات وتبيين البينات لانا نقول التصورات تنقسم الى عامي وخاصي والتصورات العامية هي المأخوذة من ظواهر المثالات ونحوها من الاوصاف الظاهرة كتصورهم أن الملائكة كالطيور المحلقة في الجو وان الشياطين أشباح مشوهة الاعضاء زرق العيون سود الوجوه الى غير ذلك من تصور الاشياء البعيدة عن الحس والخيال ومثال هذا التصور مانع عن معرفة الاوصاف الملتبس بها حقيقة ذلك المتصور فضلا عن كونه عونا في العلم بأوصافها وأما التصور الخاصي فهو الذي يكون بالاوصاف الموجودة للشيء في نفس الامر المختصة به كمن يعرف الملك بأنه جوهر لطيف تتعالى حقيقته عن احتواء الحواس عليها حي بالذات فعال بأمر الله تعالى في عالم الملكوت مطيع للرب ولمن فوقه من الملائكة بالطبع ان كان وهذا التصور الخاصي هو الذي يعين على معرفة أحوال المتصور وكلما كان بأوصاف أكثر كانت معرفة ما كان مجهولا من صفاته أيسر ومعلوم ان الاشياء الاربعة التي نروم كشف حقائقها لم ترسم في أذهان العامة الا ما ظهر من أحوالها كتعريفهم الانسان بأنه جسم طويل القامة بادي البشرة ينتقل بنقل قدميه وتعريفهم النوم بأنه حالة للانسان يتعطل فيها حسه وكذا الموت والانتباه ومن المستنير اللائح عند مشتعلي القرائح ان هذه التصورات لا يقتنص بها الا أمور ظاهرة وأحكام محسوسة لهذه الاشياء أما لوازمها الخفية الثابتة لحقائقها المكشوفة عند أرباب الالباب فلا تقتنص الا بمعارف لها تناسب تلك اللوازم فأقول أما الانسان فيطلق على معنيين احدهما محسوس مشاهد يراه البصر ويحسه اللمس متفكر عالم بالشهادة مؤمن بالغيب الى

غير ذلك من الاوصاف الثانى الروح الانسانى والانسان الاول له لوازم وخصائص يتميز بها عن الانسان الثانى وكذا الثانى له صفات يختص بها بل أكثر أوصاف الاول تباين الثانى فان الاول ميت بطبعه والثانى حى بالذات بل هو عين الحياة والاول محسوس بالحواس والثانى مدرك بالعقل لا بالحس والاول مدبر ومصرف والثانى والثانى مسخر للاول متصرف فيه الى غير ذلك من تقابل أوصاف الروح والجسد والانسان عند التحقيق هو الثانى وانما سمى الاول انسانا بالمجاز كما سمى ضوء الشمس شمسا فكما أن ضوء الشمس قائم بالشمس تابع لها يستدل به عليها فكذا الانسان الظاهر ظل وشبح للانسان المعنوى الحقيقى وتفاصيل كون الاعضاء وقواها أظلالا لقوى الانسان الحقيقى يستدعى بسطا لا تحتمله هذه الرسالة وكما أطلق اسم الشمس التى هى الذات على الضوء التابع لها أطلق اسم الانسان المعنوى الحقيقى على المحسوس لانه مظهر أفعاله ومحل تصرفه والانسان الحقيقى الدراك العالم اذا خلا بنفسه وتجرد عن الالتفات الى عالم الشهادة ومن المحسوسات والمتخيلات وخلع جسده بعزله عن ادراكه رأى نفسه عالما معنويا حيا بالذات عالما بذاته لا يحتاج فى ادراك ذاته الى غيرها فهنالك يتيقن بلا ريب ويتحقق بلا امتراء أن ذاته من عالم الامر المنزه عن ادراك الحواس ولو دام مدة على هذا التجريد انكشف عليه عالم الملكوت وتجلى له قدس اللاهوت وأشرق عليه أنوار الملائكة الحافين حول العرش ورأى عرش ربه بارزا كما أخبر به بعض الصحابة وصدقه المصطفى صلى الله عليه وسلم والانسان الحقيقى هو الذى سماه الله بالنفس فى قوله ونفس وما سواها الآية وهذا ينبه عليه حديث والذى نفس محمد بيده وهو الانسان المشار اليه فى قوله لقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم فأشار بأحسن تقويم الى الفطرة المقرة بالربوبية حيث قال ألست بربكم قالوا بلى وتلك غريزة النفس الانسانية المهيأة لادراك حقائق الاشياء فى عالم الملك والملكوت المشير اليها حديث كل مولود يولد على الفطرة وأشار بقوله أسفل سافلين الى المزاج الانسانى فانه أبعد جميع المكونات عن الجسم المطلق الذى هو أقرب الاجسام من المبدا والانسان الحقيقى له نظران احدهما الى العالم الملكوتى وبه يأخذ العلوم والمعارف من الملا الاعلى ويكلم ويحدث ويلهم ويوحى عن الذوات الطاهرة الملكوتية وهذه القوة تسمى بصيرة وللانسان مراتب فى الارتقاء بالبصيرة على مدارج المعارف الى الحضرة الاحدية وسأتلو على الاخوان فى هذه الرسالة منها ذكرا الثانى الى العالم الجسمانى وبه يتصرف فى البدن ويتفكر فى هذا العالم المحسوس ويشاهد المحسوسات بالحواس الخمس ولاخواننا الذين سبقونا بالزمان بيانات فى كيفية ارتباط الانسان بالجسد وسريان قوته فى ابعاضه وكيفيته وكيفية نزول أوامره ونواهيه الى هذا الهيكل المحسوس وتحريكه له وارتقاء المحسوسات من المشاعر الحسية الى الانسان وتأثرها

بها فلا نطول بها الرسالة فانها منعقدة لاشرف من أمثال تلك المشهورات فنقول المدرك للمعقولات وجميع المحسوسات شئ واحد وذلك ان الانسان لا يشك انه الرائى المبصر السامع الذائق اللامس المتخيل المتوهم العاقل ومعرفة وحدانية المدرك بهذه الادراكات بديهية وانما أعرض عن التصديق بها جماعة لم يفهموا كلام أرباب النظر على وجهه بحيث نصوا على أن المدرك للمعقولات هو النفس والمدرك للمحسوسات القوى البدنية فظنوا أنهم عزلوا النفس عن ادراك الجزئيات وقصروا ادراكها على الكليات حتى شنع بعضهم ونسبهم الى انكار ضروريات العقل وانما القصور من اعوجاج أفهامهم وذلك لان مرادهم بما قرروه ان النفس انما تدرك الكليات بذاتها وتدرك الجزئيات المحسوسة بواسطة آلاتها التى هى الحواس الجسمانية وهذا كلام حق (فصل فى حقيقة النوم) ينبغى أن تعلم بعد ما علمت أن الانسان اذا أعمل الحواس بوجوه الاستعمال التى تقتضيها مشيئته وحرك البدن فى مطلوبه عرض لا محالة فى بدنه كلال بسبب كثرة الاستعمال وهو تحلل الروح الحيوانى من الاعضاء المعدة لان تتصرف فيها القوى النفسانية من التحريك والادراك فهدى النفس الذى أعطى كل شئ خلقه ثم هدى لها ان تذر الآلات مهملة وترجع الى القوى الباطنة فيصحبها الروح الحيوانى عائدا من الظاهر الى الباطن ليزداد فى جوهره قدر ما تحلل منه وهذه الحالة هى المسماة بالنوم وهى حالة للنفس الناطقة ترجع فيها من استعمال الحواس الظاهرة الى اقتصار فعلها بالحواس الباطنة ولهذه الحال فوائد يطلع على بعضها اعلماء الطب وهو ما يتعلق بمصالح البدن من تقوية القوة النفسانية للقوة الطبيعية الهاضمة للغذاء وتقوية الحيوانية على دفع الامراض والاستراح من الآلام وغير ذلك مما يطول ويعثر على بعضها الباحثون فى أمر النفس وكيفية تلقيها الامور الغيبية من عالم القدس وكيفية هوى تلك الامور الى القوى الباطنة من المتخيلة والخيال والحس المشترك والذى نضطر اليه ذكر شطر من فوائد النوم الواقعة فى القسم الثانى فنقول النفس الانسانية التى هى الانسان بالحقيقة خلقها الله تعالى قابلة بالطبع للعلوم من الملا الاعلى لمناسبة جوهرها بجوهر الملائكة والجنسية علة الضم وكما أن انضمام بعض الاجسام لبعض انما هو بتلاقى سطوحهما فانضمام الارواح باتحاد العلوم فكل نفس علمت ما علمته الاخرى فقد انضمت اليها وقربت منها حتى لو فرض أن نفسين اتحدتا فى جميع المعارف حصل بينهما الاتحاد بالكلية وقد شهدت الدلائل العقلية والنقلية على أن نفوس الملائكة السماوية منتقشة وعالمة بالكائنات قبل حدوثها وذلك بما علمها الله من العلوم الغائبة عن الانفس البشرية وانما منع النفوس الانسانية التلقى من الملا الاعلى اشتغالها بهذا العالم فاذا تركت النفس حالة النوم استعمال الحواس الظاهرة ورجعت الى القوى

الباطنة خف عنها بعض أعباء الموانع لانها عند عدم استعمال الحواس الظاهرة
مستعملة للحواس الباطنة و يظهر ذلك بأدنى تأمل بعد معرفة القوى الباطنة فاذا
كانت النفس قوية اما فى أصل الفطرة أو بالمجاهدة أمكنها أن تنفلت من القوى
الباطنة الى التوجه نحو الملا الاعلى فتتلقى فيه من الجهة العليا بعض ما هو عندها
مما سيكون فى هذا العالم ثم المعانى المتلقاة هناك لا تقدر النفس على تلقيها كما هى بل
تكسوها القوة المتخيلة كسوة بصورة تناسبها مثلا اذا ألقى فيه أن سلطانا يصل اليه
ويكرمه صورت المتخيلة الاكرام من السلطان بحصوله فى بحر من غير أن يغرق واذا ألقى
البحر اليه حيتانا أو لؤلؤا بحسب شرف ما يوصل السلطان اليه فهذا الانسان حالة
النوم ما شاهد الا البحر والحيتان واللؤلؤ وهذه صورة ما سيصل اليه حالة الانتباه لكن
معنى الاكرام من السلطان تراءى له فى النوم بهذه الصورة ولا يمكن أن يطلع الانسان
حالة النوم على شئ من المعانى الا فى صور مناسبة لها لارتباط النفس بالبدن فانها
وان كانت متجردة الذات عن علائق الاجسام لكنها متعلقة الميل بها وهذه الصور
تابعة لتلك العلاقة وكذلك اذا أنذر بآفة تحدث من النطاف كآبة عليه صورته
المتخيلة بليل منسدل الذوائب داجى الاطراف غاتم الهواء فيه رعد وبرق وهو تائه فيه
لا يعلم قبيله من دبيره من التخبط ثم اذا رجع الانسان الى استعمال الحواس الظاهرة
وهى حالة الانتباه وأصابه ما سر به أو أنذر فى غير تلك الصورة التى رآها فى المنام
وكان عالما بالتعبير وهو العبور عن الصور المحلوم بها الى المعانى المتلقاة من عالم الغيب
تيقن أن الذى رآه حال اليقظة هو ما رآه حال النوم لكن الصورة التى تصورت بها تلك
الواقعة منعته من ادراك حقيقتها حتى وصل اليها حال الانتباه فقد ظهر أن من خاصية
النوم أنه يرى المعانى فى صورة مناسبة لحالة النوم ولا تنكشف حقيقة تلك المعانى
الا حالة الانتباه وهذا اذا لوح من عالم الغيب بالمعنى غير مسند الى شخص معين أما اذا
أضيف لمعين فالاكثر أن ينتقل المتخيل منه الى لوازمه وتوابعه وبالجملة الى ماله الى ذلك
الشخص من ذلك المعنى مناسبة وقد يتفق لبعض النفوس الضابطة لقوى الخيال أنه
اذا علم ما يغشاه من انسان بعينه من لطف مؤنس أو عنف موحش أن يضبط تلك
الصورة المشخصة والحالة المعينة فى لوح خياله فلا تنمحى الا بانتظار صور لوازمها فيه
منتقلا من الشئ الى ما يزاحمه فى الادراك الذهنى هذا بيان حالتى النوم والانتباه
بحسب ما يعين على تحصيل المرام من تحقيق الكلام فى قوله عليه السلام الناس
نيام (فصل فى حقيقة الموت) اعلم أن للنفس حالتين احداهما تسمى الدنيا أى الحياة
الدنيا والثانية الآخرة أى الحياة الآخرة أما الحياة الدنيا فهى كونها مع البدن
وارتباطها به واشتغالها بواسطة الارتباط بهذا العالم المحسوس وأما الحياة الآخرة
فمفارقتها هذا البدن واشتغالها بما يخصها من الصفات الروحانية وقربها اما من أوج

الملائكة أو حضيض الشياطين والموت مفارقة النفس هذا البدن المحسوس وتركها استعماله واتباعها من غفلة الحواس ونشير الى نبذ من أحوالها بعد المفارقة وكيفية تأثير الاعمال البدنية فى اكتساب الصفات النفسية بقدر ما ينكشف قناع الشبهة عن نفسه المرتابة وذلك بعد تمهيد بيان كمال النفس ونقصها فنقول كمال كل شئ ظهور خاصيته التى امتازبها عن سائر الموجودات وتحقق بها هويته وخروجه من مهواة القوة الصرفة الى عرعرة الفعل التام ونقصانه هو خفاء تلك الخاصية فى وهدة الامكان وغور القوة فبقدر ما تظهر تلك الخاصية يطلق عليه اسم الكامل وبحسب ما تستتر فيه يخص باسم الناقص مثلا الخاصية التى يمتاز بها الفرس من الموجودات الاخر التى هى الصورة الفرسية أن تكون شديدة العدو صلبة القوائم معتدلتها فى الطول والقصر مديدة الحس مدركة لاشارات الراكب من ارادات الحضر أو التقريب أو الهملجة أو الكر أو الفر فاذا ظهرت هذه الخاصيات فى الفرس قيل فرس كامل ثم الاعزاز والاهانة تابعان للكمال والنقصان ومن اللائح الواضح ان خاصية الانسان التى امتاز بها عن غيره أن يدرك العلوم الكلية الحقيقية بحيث يرتفع عن بصيرته حجاب الشك ويتبين حقائق الامور منكشفة الجلابيب عن عرائها فان الظن لا يغنى من الحق شيأ ويكون كريم الاخلاق أى تكون القوة البهيمية والسبعية وما تركب منهما منقادة لاوامره ونواهيه مذعنة لحوامله وزواجره فتكون فيه القوة العاقلة التى هى حجة الحق على الخلق متسلطة على القوة الهيكلية لا أن تكون القوة العالية العاقلة الباطنة مسخرة للقوى البدنية السفلية فان الانسان اذا كان متقن العلوم صادق الفهوم قادرا على ضبط النفوس الجسمانية كان محفوظا بكماله اللائق به ثم كماله فى العلوم يترجح بترجح المعلوم فى جهتى الكمال والنقص وكذا كماله فى الاخلاق يتفاوت بالقرب من خلق الاعتدال ثم كيفية كون هذا الكمال سببا للبهجة والابتهاج وكيفية كون هذا النقصان موجبا للكآبة والارتماض مكشوفة عند اخوان النظر وأرباب الفكر بارحة لدى خلان التجريد وأصحاب العبر لكن أقول ليت شعرى كيف يشك عاقل فى التذاذ نفس تطهرت من قاذورات الطبيعة التى تميلها الى الخبيثة السافلة الخسيسة المخرجة اياها عن خاص فعلها الذى يقتضى ذاتها وهو ادراك الحقائق الكلية والانخراط فى زمرة الارواح المناسبة لحقيقتها وذلك ثمرة حسن الخلق الذى معناه التبرى عن الحوادث الجسمانية وتزينت بادراك العالم المعنوى وهو العالم الذى فيه حقائق الخلائق وتجلى رب الارباب الذى هو محقق الحقائق الذى يتعالى عن احتواش الزمان واعتوار المكان عليه فتكون النفس ناظرة بعين ذاتها التى هى عين ذاتها التى لا يمكن أن يكون ادراك أكمل منه الى صور الحقائق المجردة عن الغواشى الغريبة التى تمنع أن يكون أجل ادراكا منها باقيا أبدا لا تنفد قوته وأما نقصان

الانسان فعلوم لكونه مضادا الكماله وهو الجهل وسوء الخلق فيكون أعمى البصيرة مطيعا للقوى البدنية ولا شك أنه اذا فارق البدن وهو على هذه الحال يكون معذبا لانه محجوب بأنه كانت منحصرة في الجسمانيات وقد حصل بينه وبينها بانقطاع العلاقة بينه وبين آلات شهواته ومدركاته المخصوصة به والمعانى المجردة مستورة عنه لعمى بصيرته فيقع الانسان في ظلمة لانهاء بارة عن عدم النور عما يمكن أن يستنير بنور الحق وكانت النفس تمكالها أن تستنير بذلك فتطالع حقائق الاشياء مستمدة من النور الازلى أى العلم الالهى وقد أخطأها ذلك ثم الهيآت المحبية للذائذ البدنية الراسخة فى ذات النفس تدعوها الى طلب مواصلة المحبوب المقصود فتؤذيها غاية الايذاء وهى العقارب والحيات الروحانية وهذا العذاب الروحانى الذى يهتدى اليه العقل وكذا اللذة الروحانية المشار اليها أقوى من اللذة والعذاب الجسمانيين اللذين أثبتهما الشارع وينكشف ذلك بأدنى تأمل واذا تبين معنى الكمال والنقصان فنقول ان الاحوال اللائقة للانسان حالة مصاحبة البدن من الشرائط والاسباب لتنعمها باللذائذ الاخروية أو تعذيبها بآلامها وبيانه ان النفس لذاتها مهيأة لقبول العلوم الحقيقية عن الملا الاعلى وانما يحول بينها وبين ذلك الاشتغال بمصالح البدن والانهماك فى اللذائذ الحسية فالنفس اذا كانت قاهرة للقوى البدنية غير غافلة عن تسخيرها لم تقدر القوة الجسمانية على منعها عن عالمها فتكون دائمة الاستفادة عن جنبية الملكوت وبقدر زيادة علمها تزداد مناسبتها ومشابهتها لذلك العالم وبقدر زيادة المشابهة ترتاح الى الوصول الى الملا الاعلى فظهر ان الهيآت الانقيادية فى البدن مستلزمة للهيآت الفاعلية فى النفس بالنسبة للبدن وهى الخلق الحسن والهيئة المنفعلية فى النفس لقبول صور الحقائق عن الملكوت مستلزمة لحصول العلوم الحقيقية لها وكذا الهيئة الفاعلية فى قوى البدن أى كونها مسخرة للنفس فى متابعتها لتحصيل الشهوات موجبة للهيآت الانقيادية فى النفس المستلزمة لاعراضها عن العالم العلوى المبقية لها فى جهلها الغريزى المتمكنة فيها محبة الجسمانيات المعذبة لها بعد المفارقة (فصل) لما ظهر لك معنى الانسان والنوم والموت والانتباه حان أن نشرع فى بيان المراد من حديث الناس نيام الخ فنقول قررنا ان مباشرة النفس للاحوال البدنية هى التى تكسب النفس هيآت السعادة والكمال وتكسوها لباس الشقاوة والبوار وان لكل فعل من الحواس تأثيرا فى كل من الهيئتين وان لم يشعر به الانسان حال حياته الجسمانية وينكشف له عند حياته النفسانية فيشاهد عند خلع الجسد ثمرات أفعاله من مسعداتها ومشقياتها وصغائرها وكبائرها والى مشاهدة جميع الافعال فى النفس يشير قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الآية وكذا كفى بنفسك اليوم الآية وكذا ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا

الآية فان نفس الانسان كتاب محفوظ فيه أرواح أفعاله وهي الهيآت الحاصلة منها وانما يقرؤه الانسان بعد الموت اذ هو حينئذ ينتبه من رقدة الغفلة ويرجع الى أحوال ذاته بعد أن كان مستترا بأحوال البدن مشغوفا باصلاحها وتربيته وتزيينه وكما أن الانسان النائم يرى صورا وهو غافل عن معناها حتى اذا انتبه من النوم وقع ذلك المعنى المصور بصور الاحلام علم ما معنى تلك الصور التي رآها في المنام فكذا الانسان حال الحياة في الدنيا غافل عما يفعله من البر والاثم وانما حظه من تلك الامور ظواهرها فقط وهو غافل عن أحوال أرواح تلك الافعال وهي يجعل النفس شقية أو سعيدة بأنواع السعادات والشقاوات فيظهر للنفس بعد الموت تأثير تلك الافعال فتتصور عباداته الخالقها صورا حسنة مؤنسة وعصيانه بالله صورا موحشة قبيحة فيتنعم غاية التنعم بالاولى ويتأذى غاية التأذي بالثانية قال عليه السلام انما هي أعمالكم ترد عليكم وتفاصيل رؤية الافعال الحسنة صورا بهية جميلة ومشاهدة الافعال القبيحة صورا منكرة قبيحة كثيرة جدا في الكتاب الالهي وكلام صاحب الشريعة انما هي اشارة الى هيآت اكتسبت النفس بها عند اشتغالها بالبدن من الهيآت الملكية والشيطانية فترقيها الاولى الى فضاء السموات وعالم الملكوت ومنازل الارواح الطاهرة فترى هناك من النعيم الابدي والسرور السرمدي ما لا عين رأت ولا اذن سمعت وتحط بالثانية الى هاوية الجحيم وهي عالم الشياطين والارواح الناقصة المظلمة المقيدة في عالم الطبيعة فان تمحضت الاولى فقد فاز صاحبها فوزا عظيما وان تمحضت الثانية خسر خسرانا مبينا فان اجتمعت الهيئتان وكان احدهما هو الغالب فالحكم للغالب في العاقبة (فصل) ما ذكرته في شرح الحديث انما هو على منوال أهل النظر ولارباب المكاشفة بسر التوحيد فهو أمر آخر ولنذكر منه كلاما ليكون تبصرة لمن قارب مقامهم من اخوان التجريد والمتوقع من اخوان النظر ممن اتفق له مطالعة هذه الفصول أن لا يحتقرها بالانكار في مبادي الانظار فان علم أن المخبر به متدرع بلباس الصدق صدقه والا فالى صقع الامكان سرحه وأطلقه وأما صريح الانكار على ما لم يقم على استحالته برهان فذلك ديدن الرعاع الحمق من أهل الطغيان (اعلم) أن لأهل التوحيد السائرين الى حقيقة الحق بعد اجتيازهم عن سراب ظلال الخلائق مراتب ودرجات يقصر عن حصر خصرها نطاق النطق وينقطع دون تقرير شطر منها شأو التعبير ولا تنكشف العبارة عنها لمن لم يصل الى شيء منها الا خيالا ورسما لحقائقها فان لهم في كل ساعة انكشافا جديدا تصير الحالة التي قبله بالنسبة اليه نوما وهي بالنسبة الى الاولى انتباه والى مثل هذه المعاينات المتجددة يشير المصطفى صلى الله عليه وسلم بقوله انه ليغان على قلبي واني لأستغفر الله الخ وذلك لان كل نظرة منهم الى موجود ما مثلا يوقف على شيء من التجليات الاحدية من جنبة

الجلال أو الجمال ثم يصير ذلك الشيء بعينه مرآة التجلي آخر يكون ذلك التجلي الاول كأنه صورة مرئية في النوم ومعناه الحقيقي انما يتكشف في الصورة الثانية فصار التجلي الاول صورة منبئة للسالك على المعنى الحاصل في التجلي الثاني ثم للسالك في كل ساعة حياة وفي الساعة الثانية موت وبيانه أن تعلم أن الحياة عبارة عن الادراك والتحريك فاذا كانت النفس مدركة لعالم الاجسام الظاهرة بالمشاعر الحسية وكان تحريكها نحوه مدركاتهم سماها الظاهريون حية لان الادراك والتحريك الذي هو معنى الحياة عندهم منحصر في الادراك الحسي والتحريك الجسماني فاذا ازال عن النفس هذا النوع من الادراك والتحريك سموها ميتة وأما من اطلع على نوع آخر من الادراك والتحريك سوى ما وقف عليه أهل الظاهر وعلم أن النفس بعد ترك البدن مدركة غير ذلك الادراك ومحركة غير ذلك التحريك سماها حية بحياة أخرى هي أشرف وأدوم من الحياة الاولى فظهر أنا اذا قلنا فلان حي في هذا العالم فالمراد به أنه مدرك لهذا العالم ومتحرك بحركة تختص بهذا العالم واذا قلنا انه مات عن هذا العالم فالمعنى به أنه انقطع عن الادراك والتحريك المخصوصين بهذا العالم ثم انا اذا قلنا انه حي في عالم الآخرة فالمراد أن له ادراكا وتحريكا يناسبان ذلك العالم فظهر من هذا أن للانسان بحسب خفاء كل عالم منه وانقطاع تصرفه عنه وانكشاف عالم آخر عليه وتعلق قدرته به موتا آخر وحياة أخرى وقد قدمنا أن الخائضين بحر التوحيد لهم في كل ساعة تجل متجدد يصير التجلي الاول بالنسبة اليه الصورة المرئية في المنام وهو بالنسبة الى الاول انتباه من ذلك المنام ثم هذا الانتباه انما يحصل له اذا فارق الحالة الاولى وجاوزها وترك ذلك العالم الى عالم آخر وهو المراد بالموت فالميت عن الحياة الاولى لم يتبين عنده معاني الصورة المرئية فيها فهو في الحالة الاولى نائم فاذا مات عنها انتبه فكل تجل متقدم سبب لان يستعد الانسان لقبول تجل متأخر فهكذا مادام في السير فقد تحقق في الموحد على هذا الوجه الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا (فصل) أول موت وحياة يعرض للموحد الموت عن رؤية أفعال المخلوقات والحياة برؤية أفعال الله تعالى وهو الفناء عن فعل المخلوق والبقاء بفعل الخالق فيصير كل ما ادركه حالة اثبات الفعل للمخلوقات صورا مرئية في المنام منكشفة المعاني في هذه الحياة التي هي انتباه بالنسبة لما قبلها ثم يرى في هذا العالم العجائب من فهم الاشارات من الكائنات الصادرة عن الحق بواسطة أنواع التحريك والتسكين الحاصلين في أجسام العالم ويكون كل فهم اشارة سببا لفهم اشارة أدق والطف حتى لو وقعت ذبابة عليه نبهته اما على تجل منتظر أو على غفلة سبقت منه وكذا ان أكرمه انسان رآه انه تعظيم لله منه لمراعاة تعظيم الحق وبالجملة كما ان بعض الارواح اذا قرب من بعض وتأكد بينهما المناسبة الروحية يفهم كل منهما عن الآخر معاني خفية

باشارات وفيه أقول

يخبرني باللحظ أسرار قلبه * فاخبره بالطرف أن قد فهمتها

وتنهى اليه نظرتي ما أريده * فيفهمني بالجفن أن قد علمتها

فكذا النفوس المستضيئة بانوار الله ادراكات معاني خفية يختصون بفهمها ومن هذا القبيل الحروف المقطعة اوائل السور ولا يزال الموحد حيا بافعال الحق ميتا عن أفعال نفسه وغيره من المخلوقات لكنه يرى المخلوقات اعيانا قائمة وانما أفعالها جارية عليها باجراء الله فاذا تمرن مدة في ذلك انكشف له ان اعيان الموجودات أفعال الله فيتحقق عنده ان التخليق هو عين المخلوق وأن المفعول والفعل شيء واحد فاذا تحقق بهذا المقام بلغ المنتهى في الحياة بفعل الله واستعد لحياة أشرف منها وتلك أن ينكشف أن جميع الافعال التي كان يراها هي ظلال الصفات وحقيقتها الصفات فيرى جميع الاشياء لاهو هو ولاهو غيره كما قاله أهل الحق في الصفات فيصير ما رآه في الحياة الفعلية صورا مرئية في المنام فاذا مات عن تلك الحياة أخذ ينكشف معناها شيأ فشيأ عند الانتباه وهو حي بحياة الصفات وقلما يتجاوز عن هذا المقام سالك فانه كالنور بالنسبة الى عين الشمس تحرق سبحات جلاله من يصل اليه ولا يتعداه الا واحد بعد واحد وفي ظهور انكشاف الصفات يتلاشى العقل والفهم وجميع الادراكات والصفات فيتحقق قوله لايزال العبد يتقرب الى بالنوافل الحديث وفي هذا المقام تستعر نار الشوق غاية الاستعار ارادة لحرق كل الاغيار فان العاشق السالك قطع المخاوف والمهالك وتخلص من ممانعة بوادي الفرقة الى مصاقعة بوادي الوحدة وارادة الحيرة

وأبرح مايكون الشوق يوما * اذا دنت الخيام من الخيام

فيكون السالك في سيره كالريح العاصف بل البرق الخاطف مقتعدا غارب الشوق حاديا حداء الذوق يطوي الفراسخ من المهامه الفيح من غير شعور ويقطع البحار الزاخرة وهو ذاهل عن العبور يقول بلسان الشوق لحادي الذوق

كرر على السمع مني أيها الحادي * ذكر المرابع والاطلال والوادي

وغنني باحاديث العذيب فلي * قلب بجرعاء نجد رائح غادي

منازله الاعماق في الوحدانية ومشاربه الاستغراق في عين الفردانية وهضباته قطع مسافات الانسانية وعقباته استظلام الانوار الروحانية اذا أبصر قدامه خطف باصره بروق جلال المطلوب واذا نظر الى نفسه طالع فيها جمال المحبوب ولا ينظر الى شيء الا ومطلوبه متجل فيه ولا يسمع صوتا الا ومحبوبه يناجيه فلعينيه في كل نظرة عبرة وفي كل عبرة عبرة يسمع من كل ذكر رمزا يحدث أهل الظاهر بلغاتهم المألوفة وخواطره بكالمة المحبوب مشغولة مشغوفة هذا اذا غلب صحوه على سكره

وبقي عليه شيء من عقله وفكره اما اذا اشتعلت نار الاشتياق وأتت على العقل والعلم بالاحتراق فترى العاشق المسكين منهدم الاركان منهد البنيان متحلل اللسان له عينان نضاختان وبالجملة خلوة الانسان بنفسه عن نفسه مع التعطل من وهمه وحسه وفكره وحدسه تريه جمالا في جمال ووصالا في وصال في وصال هذا ثم اذاتها أ لحياة أشرف منها انكشف له عين الذات وهنالك الولاية لله الحق وظهر بطريق الحق اليقين معنى كل شيء هالك الاوجهه فاذا وصل الى ذات الذوات احترقت الهوية المجازية فيبقى السالك أولا بلاهو فاذا بلغ منتهى الفناء في هويته التي كان الانسان بها هو انكشف له ذاته الحقيقية بذاته وعلم أنه كان قبل هذا طالبا لذاته وكان قبل ذلك مشغولا باظلال ذاته عن ذاته فيتحقق وصول الذات من الانيات المجازية الى الانية الحقيقية فلا يرى شيأ غيرذاته ويتحقق ان ماليس بذاته ولا ظلا من اظلال ذاته غير موجود قطعا ولا يمكن أن يكون موجودا وهذا الموجود الذي وصل اليه هو الموجود حقا وغيره موجود بوجوده وظل من اظلاله وهذا هو الحياة التي ليس بعدها موت وهو انتباه يتبين فيه جميع معاني المنامات التي قبله وهذا غاية الغايات ونهاية النهايات بلغنا الله وجميع النفوس المشتاقة الى أوكارها الحقيقية التي هي الذات الصرفة فتخلص الى الوحدانية البحتة التي هي ينبوع الابتهاج بل هي عين الابتهاج من شوائب الكثرة التي هي منبع التضاد والاختلاف انه المبدئ المعيد الحميد المجيد الفعال لما يريد والحمد لله على نعمته والصلاة على النبي محمد وصحابته من آخر شرح قصيدة النفس المعزوة الى ابن سينا للفاضل المناوي شارح الجامع الصغير والكبير رحمه الله تعالى رحمة واسعة امين يارب العالمين

(مفهوم ذات الموضوع وعنوانه) اعلم أنه يجوز صدق الامور المتغايرة بحسب المفهوم على الذات الواحدة فما صدق عليه ج يسمى ذات الموضوع ومفهوم ج يسمى وصف الموضوع وعنوانه لانه يعرف ذات ج الذي هو المحكوم عليه حقيقة به كما يعرف الكتاب بعنوانه والعنوان قد يكون عين الذات كقولنا كل انسان حيوان فان حقيقة الانسان عين ماهية زيد وعمرو وبكر وغيرهم من الافراد وقد يكون جزأ لها كقولنا كل حيوان حساس فان الحكم فيه أيضا على زيد وعمرو وغيرهما من افراده وحقيقة الحيوان انما هي جزؤها وقد يكون خارجا عنها كقولنا كل ماش حيوان فان الحكم فيه أيضا على زيد وعمرو وغيرهما من افراده ومفهوم الماشي خارج عن ماهيتها فحصل مفهوم القضية يرجع الى عقدين عقد الوضع وهو اتصاف ذات الموضوع بوصف الموضوع وعقد الحمل وهو اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول والاول تركيب تقييدي والثاني تركيب خبري فههنا ثلاثة أشياء ذات الموضوع وصدق وصفه عليه وصدق وصف المحمول عليه أما ذات الموضوع

فليس المراد بها افراد ج مطلقا بل الافراد الشخصية ان كان نوعا أو مايساويه من الفصل والخاصة والافراد الشخصية والنوعية ان كان جنسا أو مايساويه من العرض العام فاذا قلنا كل انسان أو كل ناطق أو كل ضاحك كذا فالحكم ليس الا على زيد وعمرو وبكر وغيرهم من افرادها الشخصية واذا قلنا كل حيوان أو كل ماش كذا فالحكم على زيد وعمرو وغيرهما من اشخاص الحيوان وعلى الطبائع النوعية من الانسان والفرس وغيرهما ومن ههنا تسمعهم يقولون حمل بعض الكليات على بعض انما هو على النوع وافرادها ومن الافاضل من حصر الحكم مطلقا على الافراد الشخصية وهو قريب الى التحقيق لان اتصاف الطبيعة النوعية بالمحمول ليس بالاستقلال بل لاتصاف الشخص من أشخاصها به اذلا وجود لها الا في ضمن شخص وأما صدق وصف الموضوع على ذاته فبالامكان عند الفارابي حتى ان المراد بج عنده ما أمكن أن يصدق عليه ج سواء كان ثابتاله بالفعل أو مسلوبا عنه دائما بعد ان كان ممكن الثبوت له وبالفعل عند الشيخ أى مايصدق عليه ج بالفعل سواء كان ذلك الصدق فى الماضى أو الحاضر أو المستقبل حتى لايدخل فيه مالايكون دائما فاذا قلنا كل أسود كذا يتناول الحكم ما أمكن أن يكون أسود حتى الروميين مثلا على مذهب الفارابى لامكان اتصافهم بالسواد وعلى مذهب الشيخ لايتناولهم الحكم لعدم اتصافهم بالسواد فى وقت ما وأما صدق وصف المحمول على ذات فقد يكون بالضرورة وبالامكان وبالفعل و بالدوام من شرح الشمسية (الامكان) عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم (الامكان الذاتى) هو مالايكون طرفه المخالف واجبا بالذات وان كان واجبا بالغير (الامكان الاستعدادى) ويسمى الامكان الوقوعى أيضا وهو مالايكون طرفه المخالف واجبا لابالذات ولابالغير بحيث لوفرض وقوع الطرف الموافق لايلزم المحال بوجه والاول أعم من الثانى (الامكان الخاص) هو سلب الضرورة عن الطرفين نحو كل انسان كاتب فان الكتابة وعدم الكتابة ليس بضرورى (الامكان العام) هو سلب الضرورة عن أحد الطرفين كقولنا كل نار حارة فان الحرارة ضرورية الى النار وعدمها ليس بضرورى والامكان الخاص أعم مطلقا من التعريفات للسيد السند قدس سره (قوله والامكان الخاص) أى وان لم يكن الامكان العام عبارة عن سلب الضرورة عن أحد الطرفين بل كان عبارة عن ضرورة الطرفين ايجابا وسلبا بناء على ان ضرورة أحد الطرفين ايجابا تستلزم سلب نقيضه بالضرورة لكان الخاص أى الامكان الخاص أعم مطلقا من الامكان العام واللازم خلاف ما أجمع عليه بيان الملازمة ان الامكان العام حينئذ يكون مع كل من الضرورتين المختلفتين ايجابا وسلبا مع جواز سلب الضرورة عن نقيضهما لان صدق السالبة لايستوجب وجود موضوعها فحينئذ

يتحقق الخاص أى سلب الضرورة عن الطرفين فى كل ما يتحقق الامكان العام أعنى الضرورتين المذكورتين ولا يتحقق العام فيما لا ضرورة فى الطرفين أصلا مع تحقق الامكان الخاص فيه فيكون الخاص أعم مطلقا هكذا يجب أن يعلم هذا المقام فانه من مزالق أقدام الافهام وبالله التوفيق وبيده أزمة التحقيق من خط عبد الله أفندى الانصارى رحمه الله تعالى (سؤال) مفهوم ممكن عام بجميع موجودات خارجيه وذهنيه يه عارض اولان وجود مطلقك جنسى اولوب شانى صدق ايمكن فصلى ايله مقيدا ولمغله عارض وغيرايله قائم اولورمى (الجواب) مفهوم ممكن عام مفهوماتندن برمفهومه جنس اولمز ومفهوم وجود مطلق بر جنس تحتنده داخل اولمز وفصلك شانى جنسى تحصيل ايدوب عين نوع اتمك ايكن عارض ايلك مفهوم ممكن عامك ضرورى العدم اولان افرادندندر كتبه الفقير أبو السعود (الامكان) هو أعم من الوسع لان الممكن قد يكون مقدور البشر وقد لا يكون مقدوراله والوسع راجع الى الفاعل والامكان الى المحل وقد يكونان مترادفين بحسب مقتضى المقام والامكان اما عبارة عن الماهية بحيث تتساوى نسبة الوجود والعدم اليه أو عبارة عن نفس التساوى فانه محض اعتبار عقلى وللممكن أحوال ثلاث تساوى الطرفين ورجحان العدم بحيث لا يوجب الامتناع ورجحان الوجود بحيث لا يوجب الوجود ويستحيل أن يخرج كل ممكن الى الوجود بحيث لا يبقى من الممكنات شئ فى العدم بل يجوز أن يكون ممكن لا يوجد أصلا ولم تتعلق الارادة بوجوده بدليل قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ونظائرها كثيرة وهل يمكن وجود ممكن ليس متحيزا ولا قائما بالمتحيز كما يقوله الفلاسفة فى العقول والنفوس الفلكية والانسانية قالت المعتزلة وكثير من أصحاب الاشاعرة هذا مما لا يدل عليه دليل من عقل ولا نقل فلا يكون ثابتا فى نفسه وحاصله يرجع الى نفى المدلول لانتفاء دليله والاقرب أن يقال وجود ممكن مثل هذا شأنه لا سبيل الى اثباته وسواء كان ثابتا فى نفس الامر أو لم يكن ثابتا (وقال بعضهم) ما المانع من وجود ما ليس متحيزا ولا قائما بالمتحيز ولا يمتنع اختراعه بحيث المتحيز كما انه يمتنع اختراع عرض من غير قائم بالمتحيز وما المانع أيضا من جواز قيامه بالمتحيز اذا خلق فى حيثه ويكون قائما بنفسه اذا لم يخلق فى حيث المتحيز وبه ينفصل عن العرض حيث لا تصور لوجوده الا فى حيث المتحيز (والامكان العام) هو سلب الضرورة عن أحد الطرفين (والامكان الخاص) هو سلب الضرورة عن الطرفين (والامكان الذاتى) بمعنى التجويز العقلى الذى لا يلزم من فرض وقوعه محال وهذا النوع من الممكن قد لا يكون البتة واقعا كجبارة من ماء وتمييز ماء من صبا فى اناء وقد يعد محالا عادة فتبتنى على امتناعه أدلة بعض المطالب العالية كبرهان الوحدانية المبتنى على التمانع عند وقوع التعدد ولا يكون احتمال

وقرينه فلاحاق كون ادراك نقيضه علما كالجزم بأن هذا حجر لايقدح فى كونه علما لاحتمال انقلابه حيوانا مع اشتراطهم فى العلم عدم احتمال النقيض والخلاف عند المتكلمين من هذا القبيل (والامكان الذاتى) أمر اعتبارى به يعقل الشئ عند انتساب ماهيته الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها وبه يستدل على جواز اعادة المعدوم خلافا للفلاسفة ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد (والامكان الاستعدادى) هو أمر موجود من مقولة الكيف قائم بمحل الشئ الذى ينسب اليه الامكان لا به وغير لازم وقابل للتفاوت (والممكن الخاص) من افراده اللاضرورى الوجود واللاضرورى العدم والممتنع من افراده الضرورى العدم ولا يكون مفهوم الممكن العام جنسا لشئ من الاشياء لتباين المقولات التى هى الجواهر والاعراض الصادق على جميعها الممكن العام من كليات أبى البقاء الكفوى

فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) تفصيل ليروا ولذلك قرئ يره بالضم وقرأ هشام باسكان الهاء ولعل حسنة الكافر وسيئة المجتنب عن الكبائر تؤثران فى نقص الثواب والعقاب وقيل الآية مشروطة بعدم الاحباط والمغفرة أو من الاولى مخصوصة بالسعداء والثانية بالاشقياء لقوله أشتاتا والذرة النملة الصغيرة أو الهباء (من البيضاوى عليه الرحمة) قوله ولعل حسنة الكافر الخ وقد ورد فى الاحاديث ما يؤيده كما هو مشهور فى حديث أبى طالب وفى الانتصاف كون حسنات الكافر لا يثاب عليها ولا ينعم بها صحيح وأما تخفيف العذاب بسببها فغير منكر وقد ورد فى الاحاديث الصحيحة فقد ورد أن حاتما يخفف الله عنه لكرمه لكنه قيل على المصنف انه نسى ما قدمه فى تفسير قوله تعالى وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا وفى تفسير قوله تعالى أولئك الذين ليس لهم فى الآخرة الا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون وهو المصرح به عن قوله فلا يخفف عنهم العذاب وبه صرح المصنف أيضا لان أعمال الكفرة محبطة قال فى شرح المقاصد بالاجماع بخلاف أصحاب الكبائر اذا لم يتوبوا فان الخلاف فى احباط عملهم بين أهل السنة والمعتزلة معروف قلت يرد عليه أن الكفار مخاطبون بالتكاليف فى المعاملات والجنايات اتفاقا واختلفوا فى غيرها ولا شك أنه لا معنى للخطاب بها الا عقاب تاركها وثواب فاعلها وأقله التخفيف فكيف يدعى الاجماع على الاحباط بالكلية وهو مخالف لما صرح به فى سبب نزول هذه الآية والذى يلوح للخاطر بعد استكشاف سرائر الدفاتر أن الكفار يعذبون على الكفر بحسب مراتبه فليس عذاب أبى طالب كعذاب أبى جهل ولا عذاب المعطلة كعذاب أهل الكتاب كما تقتضيه الحكمة والعدل الالهى ويعذب على المعاصى غير الكفر أيضا وقد صرح به الامام فى سورة الفرقان مفصلا عند قوله تعالى يضاعف له العذاب أى عذاب الكفر والمعصية لقوله

تعالى

تعالى زدناهم عذابا فوق العذاب بما كانوا يفسدون فما يقابل الكفر من العذاب
لا يخفف لانه لا يغفر أن يشرك به أي يكفر به وما في مقابلة غيره قد يخفف بالحسنات
ومعنى الاحباط المجمع عليه انها لا تنجيهم من العذاب المخلد كأعمال غيرهم وهذا
معنى كونه سرابا وهباء وما في التبصرة وشرح المشارق وتفسير الثعلبي لأن أعمال
الكفرة الحسنة التي لا يشترط فيها الايمان كانجاء الغريق واطفاء الحريق واطعام
ابن السبيل يجزى عليها في الدنيا ولا يدخلهم في الآخرة كالمؤمنين بالاجماع للتصريح
به في الاحاديث فان عمل في كفره حسنات ثم أسلم اختلف فيه هل يثاب عليها
في الآخرة أولا بناء على اشتراط الايمان في الاعتداد بالاعمال وعدم احباطها اهل
هو بمعنى وجود الايمان عند العمل أو وجوده ولو بعد القوله عليه السلام في الحديث
أسلمت على ما سلف لك من خير غير مسلم ودعوى الاجماع فيه غير صحيحة لان وقوع
جزائهم في الدنيا دون الآخرة كالمؤمنين لان ما في الدنيا كمونة السيد العبد المطيع له
وتعهده بلوازمه بخلاف عبده العاصي فلا يلزمه ذلك بمقتضى الفضل والكرم
مذهب لبعضهم وذهب آخرون الى الجزاء بالتخفيف وقال الكرماني ان التخفيف
واقع لكنه ليس بسبب عملهم بل لامر آخر كشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم وربانه
وقال الزركشي من أنواع الشفاعة التخفيف عن أبي لهب لسروره بولادة النبي صلى
الله عليه وسلم واعتاقه لثويبة جاريته حين بشرته بذلك فاحفظه فانك لا تجده في غير
ذلك الكتاب ولذا أرخينا له عنان البيان وبه سقط ما أورد على المصنف من تناقض
كلامه فتدبر قوله وقيل الآية مشروطة الخ لما كان الاول جوابا عما قيل انه كيف
يرى كل أحد جزاء ذرات الاعمال خيرها وشرها وأعمال الكفرة محبطة وسيئات
المؤمنين منها ما يغفر وهذا ينافي الكلية المذكورة دفعه أو الاحباط بالنسبة للثواب
والنعيم لا بالنسبة للتخفيف فالمراد برؤية جزاء السيئة ظهور استحقاقه وان لم يقع وعلى
هذا العموم غير مقصود لان فيه مقدرا ترك لظهوره والعلم به من آيات أخر فالتقدير
من يعمل مثقال ذرة شرا يره ان لم يغفر أو الموصول الاول عبارة عن السعداء والثاني
عن الاشقياء فلا ينافي ما ذكر أيضا ومرضه لانه خلاف الظاهر لا لما قيل من أنه
لا يناسب مذهب أهل الحق لانه لم يصرح بأن الاحباط لاصحاب الكبائر حتى ينافي
المذهب الحق لجواز ارادة الكفار بقرينة السياق فتأمل قوله لقوله أشتاتا
الظاهر أنه تعليل لكون المراد من الاولى السعداء وبالثانية الاشقياء فان الاشتات
فسر بما فصله فريق في الجنة وفريق في السعير فالظاهر أن يرجع كل فقرة لفرقة
ليطابق المفصل المجمل ولان اعادة من تقتضي التغاير الحقيقي وقيل انه تعليل لقوله
تفصيل (من حاشية المولى الشهاب رحمه الله) قال الامام فخر الدين الرازي رحمه
الله في أول تفسير سورة الفلق ما نصه سمعت بعض العارفين أنه فسر هاتين السورتين

على وجه عجيب فقال انه سبحانه وتعالى لما شرح أمر الالوهية فى سورة الاخلاص ذكر هذه السورة عقيبها فى شرح مخلوقاته فقال أولا قل أعوذ برب الفلق وذلك لان ظلمات العدم غير متناهية والحق سبحانه هو الذى فلق تلك الظلمات بنور التكوين والايجاد والابداع فلهذا قال قل أعوذ برب الفلق ثم قال من شر ما خلق والوجه فيه أن عالم الممكنات على قسمين عالم الامر وعالم الخلق على ما قال ألا له الخلق والامر وعالم الامر كله خيرات محضة بريئة عن الشرور والآفات اما عالم الخلق وهو عالم الاجسام والجسمانيات فالشر لا يحصل الا فيه وانما سمى عالم الاجسام والجسمانيات بعالم الخلق لان الخلق هو التقدير والمقدار من لواحق الجسم فلما كان الامر كذلك لاجرم قال قل أعوذ برب الفلق الذى فلق ظلمات بحر العدم بنور الايجاد والابداع من الشرور الواقعة فى عالم الخلق فهو عالم الاجسام والجسمانيات ثم من الظاهر أن الاجسام اما أثيرية واما عنصرية والاجسام الاثيرية خيرية لانها بريئة عن الاختلال والفطور على ما قال تعالى ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور واما العنصريات فهى اما جمادات أو نباتات أو حيوانات اما الجمادات فهى خالية عن جميع القوى النفسانية والظلمة فيها خالصة والانوار عنها بالكلية زائلة وهى المراد من قوله ومن شر غاسق اذا وقب وأما النباتات فالقوة الغاذية النامية هى التى تزيد فى الطول والعرض والعمق معا فهذه هى القوة النباتية كأنها تنفث فى العقد وهو المراد من قوله ومن شر النفاثات فى العقد الثلاث وأما الحيوانات فالقوى الحيوانية هى الحواس الظاهرة والحواس الباطنة والشهوة والغضب وكلها تمنع الروح الانسانية عن الانصباب الى عالم الغيب والاشتغال بقدس جلال الله تعالى وهو المراد من قوله ومن شر حاسد اذا حسد ثم انه لم يبق من السفليات بعد هذه المراتب سوى النفس الانسانية وهى المستفيدة فلا يكون مستفادا منها فلاجرم قطع هذه السورة وذكر بعدها فى سورة الناس مراتب درجات النفس الانسانية فى الترقى وذلك لانها بأصل فطرتها مستعدة لان تنتقش بمعرفة الله ومحبته الا أنها تكون فى أول الامر خالية عن المعارف بالكلية ثم انها تحصل فيها فى المرتبة الثانية علوم أولية بديهية يمكن التوصل بها الى استعلام المجهولات الفكرية ثم فى آخر الامر تستخرج تلك المجهولات الفكرية من القوة الى الفعل فقوله تعالى قل أعوذ برب الناس اشارة الى المرتبة الاولى من مراتب النفس الانسانية وهى حالة كونها خالية عن جميع العلوم البديهية والكسبية وذلك لان النفس فى تلك المرتبة تحتاج الى مرب يربيها ويزينها بتلك المعارف البديهية والكسبية ثم فى المرتبة الثانية وهى عند حصول هذه العلوم البديهية تحصل لها ملكة الانتقال منها الى استعلام المجهولات الفكرية وهو المراد

من قوله ملك الناس ثم فى المرتبة الثالثة وهى عند خروج تلك العلوم الفكرية من القوة
الى الفعل يحصل الكمال التام للنفس وهو المراد من قوله اله الناس فكان الحق سبحانه
سمى نفسه بحسب كل مرتبة من مراتب النفس الانسانية بما يليق بتلك المرتبة ثم قال
من شر الوسواس الخناس والمراد منه القوة الوهمية والسبب فى اطلاق اسم الخناس
على الوهم أن العقل والوهم قد يتساعدان على تسليم بعض المقدمات ثم اذا آل الامر
الى النتيجة فالعقل يساعد على النتيجة والوهم يخنس ويرجع ويمتنع عن تسليم النتيجة
فلهذا السبب سمى الوهم بالخناس ثم بين سبحانه وتعالى أن ضرر هذا الخناس عظيم
على العقل وانه قلما ينفك أحد منه فكأنه تعالى بين فى هذه السورة مراتب الارواح
البشرية ونبه على عددها ونبه على ما يقع به الامتياز بين العقل والوهم وهنالك آخر
درجات مراتب الانسانية فلاجرم وقع ختم الكتاب الكريم والفرقان العظيم عليه
انتهى ما نقله عن بعض العارفين ومراد الامام به الشيخ الرئيس أبو على بن سينا وقد
رأيت تفسيره لهاتين السورتين وسورة الاخلاص فى أقل من مقدار كراس وخلاصة
ما يتعلق بالسورتين ما ذكره الامام هنا ثم قال فى تفسير سورة الفلق عند تفسير قوله
تعالى من شر ما خلق المسئلة الثانية طعن بعض الملاحدة فى قوله قل أعوذ برب الفلق
من شر ما خلق من وجوه أحدها أن المستعاذ منه هل هو واقع بقضاء الله تعالى وبقدره
أم لا فان كان الاول فكيف أمر أن يستعيذ بالله منه وذلك لان ما قضى الله به وقدره
فهو واقع فكأنه تعالى يقول الشئ الذى قضيت بوقوعه فهو لا بد واقع فاستعذ بى منه
حتى لا أوقعه وان لم يكن بقضائه وقدره فذلك يقدح فى ملك الله وملكوته وثانيها أن
المستعاذ منه ان كان معلوم الوقوع فلا دافع له فلا فائدة فى الاستعاذة منه وان كان
معلوم اللاوقوع فلا حاجة الى الاستعاذة منه وثالثها أن المستعاذ منه ان كان فيه
مصلحة فكيف رغب المكلف فى طلب دفعه ومنعه وان كان فيه مفسدة فكيف خلقه
وقدره واعلم أن الجواب عن أمثال هذه الشبهات أنه لا يسأل عما يفعل وقد تكرر هذا
الكلام فى هذا الكتاب انتهى الى هنا من التفسير الكبير (قوله تعالى الذى يوسوس
فى صدور الناس معناه أن الخناس وهو القوة المتخيلة انما يوسوس فى الصدور التى هى
المطية الاولى للنفس لما ثبت أن المتعلق الاول للنفس الانسانية هو القلب بواسطته
تنبعث القوى الى سائر الاعضاء فتأثير الوسوسة أولا فى الصدر ثم قال تعالى من الجنة
والناس الجنة هو الاستتار والناس هو الاستئناس فالامور المستترة هى الحواس
الباطنة والمستأنسة هى الحواس الظاهرة هذا هو الذى يبلغ اليه العقل فى هاتين
السورتين والله أعلم بحقائق كلامه وغاية أسراره واشاراته من أصل تفسير أبى على بن
سينا (الاشتراك) هو اما لفظى أو معنوى فاللفظى عبارة عن الذى وضع لمعان متعددة
كالعين والمعنوى عبارة عن الذى كان موجودا فى محال متعددة كالحيوان والحاصل

أنّ المعنوى يكفى فيه الوضع الواحد دون اللفظى لانه يقتضى الاوضاع المتعددة
واللفظ المشترك بين معنيين قد يطلق على أحدهما ولا نزاع فى صحته وفى كونه بطريق
الحقيقة وقد يطلق ويراد به أحد المعنيين لا على التعيين بأن يراد به فى اطلاق واحد
هذا أو ذاك وقد أشير فى المفتاح بان ذلك حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن وقد
يطلق اطلاقا واحدا ويراد به كل واحد من معنييه بحيث يفيد أن كلا منهما مناط
الحكم ومتعلق الاثبات والنفى وهذا محل الخلاف وقد يطلق اطلاقا واحدا ويراد به
مجموع معنييه من حيث هو المجموع المركب منهما بحيث لا يفيد أن كلا منهما مناط
الحكم والفرق بينه وبين الثالث كالفرق بين الكل الافرادى والكل المجموعى وهو
مشهور يوضحه يصح كل الافراد يرفع هذا الحجر ولا يصح كل فرد وهذا الرابع ليس من
محل النزاع فى شئ اذ لا نزاع فى امتناعه حقيقة ولا فى جوازه مجازا ان وجدت علاقة
مصححة قال بعض المحققين يجرى العموم فى المشترك المعنوى بلا خلاف ولا يجرى
فى اللفظى فانّ الاشتراك المعنوى بأن يكون اللفظ موضوعا لمعنى يشمل ذلك المعنى أشياء
مختلفة كاسم الحيوان يتناول الانسان والفرس وغيرهما بالمعنى العام وهو المتحرك
بالارادة وكاسم الشئ يتناول البياض والسواد وغيرهما بالمعنى اللونية والاشتراك
اللفظى بأن يكون اللفظ موضوعا بازاء كل واحد من المعانى الداخلة تحته قصدا كاسم
القرء والعين والمشترك فى اصطلاح الفقهاء اللفظ فانه مشترك فيه والمعنى مشترك
أو الاعيان وأما المشترك المعنوى وهو أن يكون المعنى مشتركا فيه فليس باصطلاح
الفقهاء ولا يشترط فى ثبوت الاشتراك فى لفظ نقل أهل اللغة أنه مشترك بل يشترط
نقلهم أنه مستعمل فى معنيين أو أكثر واذا ثبت ذلك بنقلهم فنحن نسميه مشتركا
باصطلاحنا وربما يعرف بعض وجوه المشترك قد يكون بواسطة التأمل فى صيغته وقد
يكون بالتأمل فى سياقه وقد يكون بالتأمل فى غيره واعلم أنّ الشافعى رحمه الله قال
يجوز أن يراد من المشترك كلا معنييه عند التجرد عن القرائن ولا يحمل عنده على
أحدهما الا بقرينة ومحل النزاع ارادة كل واحد من معنييه على أن يكون مرادا ومناطا
للحكم وأما ارادة كليهما فغير جائز اتفاقا وعند أبى حنيفة رحمه الله لا يستعمل المشترك
فى أكثر من معنى واحد لانه اما أن يستعمل فى المجموع بطريق الحقيقة أو بطريق المجاز
والاول غير جائز لانه غير موضوع للمجموع باتفاق أئمة اللغة وكذا الثانى اذ لا علاقة
بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين ويمنع كون الصلاة فى قوله تعالى انّ الله
وملائكته يصلون على النبى مشتركة بين الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت عن أهل
اللغة بل هى حقيقة فى الدعاء ولانّ سياق الآية ايجاب اقتداء المؤمنين بالله وملائكته
فى الصلاة على النبى فلا بد من اتحاد معنى الصلاة فى الجميع سواء كان معنى
حقيقيا أو معنى مجازيا أما الحقيقى فهو الدعاء فالمراد أن يدعو ذاته بايصال

الخير الى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فمن قال ان الصلاة من الله الرحمة أراد هذا المعنى لأن الصلاة وضعت للرحمة وأما المجازي فكارادة الخير ونحو ذلك مما يليق بهذا المقام والاشتراك لا يكون الا باللفظة المشتركة والتوهيم يكون بها وبغيرها من تحريف أو تبديل والايضاح يكون في المعاني خاصة وهذا نوع اشتراك اللفظ واشتراك النكرات مقصود بوضع الواضع في كل مسمى غير معين واشتراك المعارف في الاعلام اتفاقي غير مقصود بالوضع والاشتراك في البديع ثلاثة أقسام قسمان منها من العيوب والسرقات وقسم من المحاسن وهو أن يأتي الناظم في بيته بلفظة مشتركة بين معنيين اشتراكا أصليا أو فرعيا فيسبق ذهن السامع الى المعنى الذي لم يرده الناظم فيأتي في آخر البيت بما يؤكد أن المقصود غير ما يوهمه السامع كقوله

شيب المفارق يروى الضرب من دمهم * ذوائب البيض بيض الهند لا اللمم

فلولا بيض الهند لسبق ذهن السامع الى أنه أريد بيض اللمم لقوله شيب المفارق من كليات أبي البقاء الكفوي رحمه الله (قصة رتن الهندي) ذكر في أوائل الثلث الاخير من النفحات أن هذا الشيخ يعني الشيخ رضي الدين علي لالا الغزنوي سافر الى الهند وصحب أبا الرضى رتنا واعطاه رتن مشطا زعم أنه مشط رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر في النفحات أيضا أن هذا المشط كان عند علاء الدولة السمناني كأنه وصل اليه من هذا الشيخ وأن علاء الدولة لفه في خرقة ولف الخرقة في ورقة وكتب على الورقة بخطه هذا المشط من أمشاط رسول الله صلى الله عليه وسلم وصل الى هذا الضعيف من صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذه الخرقة وصلت من أبي الرضى رتن الى هذا الضعيف وذكر أيضا أن علاء الدولة كتب بخطه أنه يقال ان ذلك كان أمانة من الرسول صلى الله عليه وسلم ليصل الى الشيخ رضي الدين انتهى كلام النفحات وفيه نظر وكلام طويل يظهر لمن تتبع كلام صاحب القاموس في لفظ رتن وفيه رمز يعرفه من يعرفه فخله ان أطقت والسلام (من الكشكول لبهاء الدين العاملي) أقول قال صاحب القاموس في مادة رتن ورتن محركة ابن كربال بن رتن التبريزي قيل انه ليس بصحابي وانما هو كذاب ظهر بالهند بعد الستمائة فادعى الصحبة وصدق وروى أحاديث سمعناها من أصحاب أصحابه انتهى ولعل الرمز فيه أن صاحب القاموس من مصدقيه لما أنه سلط صيغة التمريض على النفي لا على الاثبات وأثبت له أصحاب أصحاب رواة أحاديث وادعى أنه سمعها منهم وهذا ما خطر لي من الرمز فتفكر فلعلك تجد رمزا آخر وتفصيل هذه القصة ردا وقبولا فيما بين أهل الحديث مذكور في موضوعات ابن العراق وفي كلامه اشارة الى ما أشرنا اليه من أن صاحب القاموس مجد الدين الفيروزابادي من جملة من يؤيد صحة هذه الرواية فان أردت التفصيل فعليك

بمراجعة هذا الكتاب (كتبه الفقير محمد راغب الوزير) قال الامام الرازى فى آخر
تفسير الفاتحة الشريفة القسم الثانى فى تفسير مجموع هذه السورة وفيه مسائل المسئلة
الاولى اعلم أن عالم الدنيا عالم الكدورة وعالم الآخرة عالم الصفاء فالآخرة بالنسبة الى
الدنيا كالاصل بالنسبة الى الفرع وكالجسم بالنسبة الى الظل وكل ما فى الدنيا فلا بدّ له
فى الآخرة من أصل والا لكان كالسراب الباطل والخيال العاطل وكل ما فى الآخرة
فلا بدّ له فى الدنيا من مثال والا لكان كشجر بلا ثمر ومدلول بلا دليل فعالم
الروحانيات عالم الاضواء والانوار والبهجة والسرور واللذة والحبور ولا شك أنّ
الروحانيات مختلفة بالكمال والنقصان ولا بدّ أن يكون فيها واحد هو أشرفها
وأعلاها وأكملها وأبهاها ويكون ما سواه فى طاعته وتحت أمره ونهيه كما قال تعالى
ذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم أمين وأيضا فلا بدّ فى الدنيا من شخص واحد
هو أشرف أشخاص هذا العالم وأعلاها وأبهاها ويكون كل ما سواه فى هذا
العالم تحت طاعته وأمره فالمطاع الاوّل هو المطاع فى عالم الروحانيات والمطاع الثانى
هو المطاع فى عالم الجسمانيات كالظل ولما ذكرنا أنّ عالم الجسمانيات كالظل لعالم
الروحانيات وكالاثر وجب أن يكون بين هذين المطاعين مقابلة ومقارنة ومجانسة
فالمطاع فى عالم الارواح هو المصدر والمطاع فى عالم الاجسام هو المظهر والمصدر هو
الرسول الملكى والمظهر هو الرسول البشرى وبهما يتمّ أمر السعادات فى الدنيا والآخرة
واذا عرفت هذا فنقول كمال حال الرسول البشرى انما يظهر فى الدعوة الى الله تعالى
وهذه الدعوة انما تتمّ بأمور سبعة ذكرها الله تعالى فى خاتمة سورة البقرة وهى
قوله والمؤمنون كل آمن بالله الآية ويندرج فى أحكام الرسول قوله لا نفرّق بين
أحد من رسله فهذه الاربعة متعلقة بمعرفة المبدا وهى معرفة الربوبية ثم ذكر بعدها
ما يتعلق بمعرفة العبودية وهو مبنى على أمرين أحدهما المبدأ والثانى الكمال فالمبدأ
هو قوله وقالوا سمعنا وأطعنا لانّ هذا المعنى لا بدّ منه لمن يريد الذهاب الى الله تعالى
وأما الكمال فهو التوكل على الله تعالى والالتجاء اليه بالكلية وهو قوله غفرانك ربنا
وهو قطع النظر عن الاعمال البشرية والطاعات الانسانية الى الالتجاء بالكلية الى الله
وطلب الرحمة منه ثم اذا تمت معرفة الربوبية بسبب معرفة الاصول الاربعة المذكورة
وتمت معرفة العبودية بسبب معرفة هذين الاصلين لم يبق بعد ذلك الا الذهاب الى
حضرة الملك الوهاب والاستعداد للذهاب الى المعاد وهو المراد من قوله واليك المصير
ويظهر من هذا أنّ المراتب ثلاث المبدأ والوسط والغاية أمّا المبدأ فانما تكمل
معرفته بمعرفة أمور أربعة وهى معرفة الله والملائكة والرسل والكتب (وامّا
الوسط فانما تكمل معرفته بمعرفة أمرين سمعنا واطعنا وهو نصيب عالم
الاجساد وغفرانك ربنا وهو نصيب عالم الارواح وأمّا الغاية فهى انما تتمّ بأمر

واحد

واحد وهو قوله واليك المصير فابتداء الامر أربعة وفي الوسط صار اثنين وفي النهاية صار واحدا ولما ثبتت هذه المراتب السبع في المعرفة تفرع عنها سبع مراتب في الدعاء والتضرع فأولها قوله لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا وضد النسيان هو الذكر كما قال تعالى يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا وقوله واذكر ربك اذا نسيت وهذا الذكر انما يحصل بقوله بسم الله الرحمن الرحيم وثانيها قوله تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ورفع الاصرار والاضرار والنقل يوجب الحمد وذلك انما يحصل بقوله الحمد لله رب العالمين وثالثها قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وذلك اشارة الى كمال رحمته وذلك قوله الرحمن الرحيم ورابعها قوله واعف عنا لانك أنت المالك للقضاء والحكومة في يوم الدين وهو قوله ملك يوم الدين وخامسها قوله تعالى واغفر لنا لانا في الدنيا عبدناك واستعنا بك في كل المهمات وهو قوله اياك نعبد واياك نستعين وسادسها قوله تعالى وارحمنا لانا طلبنا الهداية منك وهو قوله اهدنا الصراط المستقيم وسابعها قوله أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين وهو المراد من قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهذه المراتب السبع المذكورة في آخر سورة البقرة ذكرها محمد صلى الله تعالى عليه وسلم في عالم الروحانيات عند صعوده الى المعراج فلما نزل من المعراج فاض أثر المصدر على المظهر فوقع التعبير عنها بسورة الفاتحة فمن قرأها في صلاته صعدت هذه الانوار من المظهر الى المصدر كما نزلت هذه الانوار في عهده صلى الله عليه وسلم من المصدر الى المظهر فلهذا السبب قال عليه السلام الصلاة معراج المؤمن (المسئلة الثانية في مداخل الشيطان) اعلم أن المداخل التي يأتي الشيطان من قبلها في الاصل ثلاثة الشهوة والغضب والهوى فالشهوة بهيمية والغضب سبعية والهوى شيطانية فالشهوة آفة لكن الغضب أعظم منها فقوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء المراد آثار الشهوة وقوله والمنكر المراد منه آثار الغضب وقوله والبغي المراد منه آثار الهوى فبالشهوة يصير الانسان ظالما لنفسه وبالغضب يصير ظالما لغيره وبالهوى يتعدى ظلمه الى حضرة جلال الله تعالى ولهذا قال عليه السلام الظلم ثلاثة فظلم لا يغفر وظلم لا يترك وظلم عسى الله أن يتركه فالظلم الذي لا يغفر هو الشرك بالله والظلم الذي لا يترك هو ظلم العباد بعضهم بعضا والظلم الذي عسى الله أن يتركه هو ظلم الانسان لنفسه فمنشأ الظلم الذي لا يغفر هو الهوى ومنشأ الظلم الذي لا يترك هو الغضب ومنشأ الظلم الذي عسى الله أن يتركه هو الشهوة ثم لها نتائج فالحرص والبخل نتيجة الشهوة والعجب والكبر نتيجة الغضب والكفر والبدعة نتيجة الهوى فاذا اجتمعت هذه الستة في بني آدم تولد منها سابع وهو الحسد وهو نهاية الاخلاق الذميمة كما أن الشيطان هو النهاية في الاشخاص المذمومة ولهذا السبب ختم الله مجامع الشرور الانسانية بالحسد وهو قوله ومن شر

حاسد اذا حسد . كما ختم مجامع الخبائث الشيطانية بالوسوسة وهو قوله يوسوس في صدور الناس الآية فليس في بني آدم أشرّ من الحسد كما أنه ليس في الشيطان أشرّ من الوسوسة بل قيل الحاسد أشرّ من ابليس لانّ ابليس روى أنه أتى باب فرعون فقرع الباب فقال فرعون من هذا فقال ابليس لو كنت الها لما جهلت فلما دخل قال فرعون أتعرف في الارض أشرّ مني ومنك قال نعم الحاسد وبالحسد وقعت في هذه المحنة واذا عرفت هذه فنقول أصول الاخلاق القبيحة هي تلك الثلاثة والاولاد والنتائج هي هذه السبعة المذكورة فأنزل الله سورة الفاتحة وهي سبع آيات لحسم هذه الآفات السبع وأيضا أصل سورة الفاتحة هو التسمية وفيها الاسماء الثلاثة وهي في مقابلة تلك الاخلاق الاصلية الفاسدة فالاسماء الثلاثة الاصلية في مقابلة الاخلاق الثلاثة الاصلية والآيات السبع التي هي الفاتحة في مقابلة الاخلاق السبعة ثم انّ جملة القرآن كالنتائج والشعب من الفاتحة وكذا جميع الاخلاق الذميمة كالنتائج والشعب من تلك السبعة فلا جرم القرآن كله كالعلاج لجميع الاخلاق الذميمة أما بيان الامهات الثلاث فنقول انّ من عرف الله وعرف أنه لا اله الا الله تباعد عنه الشيطان والهوى لانّ الهوى اله سوى الله يعبد بدليل قوله تعالى أفرأيت من اتخذ الهه هواه وقال تعالى لموسى عليه السلام يا موسى خالف هواك فاني ما خلقت خلقا نازعني في ملكي الا الهوى ومن عرف أنه رحمن لم يغضب لانّ منشأ الغضب طلب الولاية والولاية للرحمن لقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن ومن عرف أنه رحيم يجب أن يتشبه به في كونه رحيما واذا صار رحيما لم يظلم نفسه ولم يلطخها بالافعال البهيمية وأما الاولاد السبعة فهي في مقابلة الآيات السبع وقبل أن نخوض في بيان تلك المعارضة نذكر دقيقة أخرى وهي أنه تعالى ذكر تلك الاسماء الثلاثة في التسمية وفي نفس السورة وذكر معها اسمين آخرين وهما الربّ والمالك فالربّ قريب من الرحيم لقوله تعالى سلام قولا من ربّ رحيم والمالك قريب من الرحمن لقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن فحصلت من هذه الاسماء الثلاثة الربّ الملك الاله فلهذا السبب ختم الله آخر سور القرآن عليها والتقرير كأنه قيل ان أتاك الشيطان من قبل الشهوة فقل أعوذ بربّ الناس وان أتاك من قبل الغضب فقل ملك الناس وان أتاك من قبل الهوى فقل اله الناس ولنرجع الى بيان معارضة تلك السبعة فنقول من قال الحمد لله فقد شكر الله واكتفى بالحاصل فزالت شهوته ومن عرف أنه ربّ العالمين زال حرصه فيما لم يجد وبخله فيما وجد فاندفع عنه آفة الشهوة وولديها بهذه الآية ومن عرف أنه مالك يوم الدين بعد أن عرف أنه الرحمن الرحيم زال غضبه ومن قال اياك نعبد واياك نستعين زال كبره بالاول وعجبه بالثاني فاندفعت عنه آفة الغضب بولديه واذا قال اهدنا الصراط المستقيم اندفع عنه

شيطان الهوى واذا قال صراط الذين أنعمت عليهم زال عنه كفره وشبهته واذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين اندفعت عنه بدعته فثبت أنّ هذه الآيات السبع دافعة لتلك الاخلاق القبيحة السبعة (المسئلة الثالثة في تقرير أنّ سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج الانسان اليه في معرفة المبدا والوسط والمعاد) اعلم أنّ قوله الحمد لله اشارة الى اثبات الصانع المختار وتقريره أنّ المعتمد في اثبات الصانع في القرآن هو الاستدلال بخلقة الانسان على ذلك ألا ترى أنّ ابراهيم عليه السلام قال ربي الذي يحيي ويميت وقال في موضع آخر الذي خلقني فهو يهدين وقال موسى عليه السلام ربنا الذي أعطى كل شئ خلقه ثم هدى وقال في موضع آخر ربكم ورب آبائكم الاولين وقال تعالى في أول البقرة يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون وقال في أول ما أنزله على محمد صلى الله عليه وسلم اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق فهذه الآيات الست تدل على أنه تعالى استدل بخلق الانسان على وجود الصانع واذا تأملت في القرآن وجدت هذا النوع من الاستدلال فيه كثيرا جدا واعلم أنّ هذا الدليل كما أنه في نفسه هو دليل فكذلك هو في نفسه انعام عظيم فهذه الحالة من حيث انها تعرف العبد وجود الاله دليل ومن حيث انها نفع عظيم وصل من الله الى العبد انعام فلاجرم هو دليل من وجه والانعام متى وقع بقصد الفاعل الى ايقاعه انما كان يستحق الحمد وحدوث بدن الانسان أيضا كذلك وذلك أنّ تولد الاعضاء المختلفة الطبائع والصور والاشكال من النطفة المتشابهة الاجزاء لا يمكن الا اذا قصد الخالق ايجاد تلك الاعضاء على تلك الصور والطبائع فحدوث هذه الاعضاء يدل على وجود صانع عالم بالمعلومات قادر على كل المقدورات قصد بحكم رحمته واحسانه خلق هذه الاعضاء على الوجه المطابق لمصالحنا الموافق لمنافعنا ومتى كان الامر كذلك كان مستحقا للحمد والثناء فقوله الحمد لله رب العالمين يدل على وجود الصانع وعلى علمه وقدرته ورحمته وكمال حكمته وعلى كونه مستحقا للحمد والثناء والتعظيم وكان قوله الحمد لله دالا على جملة هذه المعاني وأما قوله رب العالمين فهو يدل على أنّ ذلك الاله واحد وأنّ كل العالمين ملكه وملكه وليس في العالم مالك سواه ولا معبود غيره وأما قوله الرحمن الرحيم فيدل على أنّ الاله الواحد الذي لا اله سواه موصوف بكمال الرحمة والكرم والفضل والاحسان قبل الموت وبعد الموت وأما قوله مالك يوم الدين فيدل على أنّ من لوازم حكمته ورحمته أن يحصل بعد هذا اليوم يوم آخر يظهر فيه تمييز المحسن عن المسيء ويظهر فيه الانتصاف للمظلومين من الظالمين ولو لم يحصل هذا البعث لقدح ذلك في كونه رحمانا رحيما اذا عرفت هذا ظهر أنّ قوله الحمد لله يدل على وجود الصانع المختار وقوله رب العالمين يدل على وحدانيته وقوله الرحمن الرحيم يدل

فى رحمته فى الدنيا والآخرة وقوله مالك يوم الدين يدل على كمال حكمته ورحمته بسبب خلق الدار الآخرة والى ههنا تم ما يحتاج اليه فى معرفة الربوبية أما قوله اياك نعبد الى آخر السورة فهو اشارة الى الامور التى لا بد من معرفتها فى تقرير العبودية وهى محصورة فى نوعين الاعمال التى يأتى بها العبد والآثار المتفرعة على تلك الاعمال أما الاعمال التى يأتى بها العبد فلها ركنان أحدهما اتيانه بالعبادة واليه الاشارة بقوله اياك نعبد والثانى علمه بأنه لا يمكنه الاتيان بها الا باعانة الله تعالى واليه الاشارة بقوله واياك نستعين وههنا ينفتح البحر الواسع فى الجبر والقدر وأما الآثار المتفرعة على تلك الاعمال فهى حصول الهداية والانكشاف والتجلى واليه الاشارة بقوله اهدنا الصراط المستقيم ثم ان أهل العالم ثلاث طوائف الطائفة الاولى الكاملون المحقون المخلصون وهم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به واليه الاشارة بقوله أنعمت عليهم والطائفة الثانية الذين أخلوا بالاعمال الصالحة وهم الفسقة المؤمنون واليهم الاشارة بقوله غير المغضوب عليهم والطائفة الثالثة الذين أخلوا بالاعتقادات الصحيحة وهم أهل البدع والكفر واليهم الاشارة بقوله ولا الضالين اذا عرفت هذا فنقول استكمال النفس الانسانية بالمعارف والعلوم على قسمين أحدهما أن يحاول تحصيلها بالفكر والنظر والاستدلال الثانى أن تصل اليه محصولات المتقدمين فيستكمل نفسه فقوله اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى القسم الاول وقوله صراط الذين أنعمت عليهم اشارة الى القسم الثانى ثم فى هذا القسم طلب أن يكون اقتداؤه بأنوار عقول الطائفة المحقة الذين جمعوا بين العقائد الصحيحة والاعمال الصائبة وتبرأ من أن يكون اقتداؤه بالطائفة الذين اخلوا بالاعمال الصالحة وهم المغضوب عليهم وبالطائفة الذين أخلوا بالعقائد الصحيحة وهم الضالون وهذا آخر السورة وعند الوقوف على ما لخصناه يظهر أن هذه السورة جامعة لجميع المقامات المعتبرة فى معرفة الربوبية ومعرفة العبودية انتهى رحمه الله (ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا) قيل فى تكرمة ابن آدم كرمه الله بالعقل والنطق والتمييز والخط والصورة الحسنة والقامة المعتدلة وتدبير أمر المعاش والمعاد وقيل بتسليطهم على ما فى الارض وتسخيره لهم وقيل كل شئ يأكل بفيه الا ابن آدم وعن الرشيد أنه أحضر طعاما فدعا بالملاعق وعنده أبو يوسف فقال له جاء فى تفسير جدك ابن عباس قوله تعالى ولقد كرمنا بنى آدم جعلنا لهم أصابع يأكلون بها فأحضرت الملاعق فردها وأكل بأصابعه على كثير ممن خلقنا هو ما سوى الملائكة عليهم السلام وحسب بنى آدم تفضيلا أن ترفع عليهم الملائكة وهم هم ومنزلتهم عند الله منزلتهم والعجب من المجبرة كيف عكسوا فى كل شئ وكابروا حتى جسرتهم عادة المكابرة على العضيهة التى

هي تفضيل الانسان على الملك وذلك بعد ما سمعوا تفخيم الله أمرهم وتكثيره مع تعظيم ذكرهم وعلموا أين أسكنهم وأنى قربهم وكيف نزلهم من أنبيائه منزلة أنبيائه من أممهم ثم جرهم فرط التعصب عليهم الى أن لفقوا أقوالا وأخبارا منها قالت الملائكة ربنا انك أعطيت بنى آدم الدنيا يأكلون منها ويتمتعون ولم تعطنا ذلك فأعطناه فى الآخرة فقال وعزتى وجلالى لا أجعل ذرية من خلقت بيدى كمن قلت له كن فكان ورووا عن أبى هريرة أنه قال المؤمن أكرم على الله من الملائكة الذين عنده ومن ارتكابهم أنهم فسروا كثيرا بمعنى جميع فى هذه الآية وخذلوا حتى سلبوا الذوق فلم يحسوا ببشاعة قولهم وفضلناهم على جميع من خلقنا أى جماعة ممن خلقنا على أن معنى قولهم على جميع من خلقنا أشجى لحلوقهم وأقذى لعيونهم ولكنهم لا يشعرون فانظر الى تمحلهم وتشبثهم بالتأويلات البعيدة فى عداوة الملا الاعلى كأن جبريل عليه السلام غاظهم حين أهلك مدائن قوم لوط فتلك السخيمة لا تنحل عن قلوبهم (من الكشاف تجاوز الله عن مؤلفه حيث تجاوز حد الانصاف) وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا بالغلبة والاستيلاء أو بالشرف والكرامة والمستثنى جنس الملائكة أو الخواص منهم ولا يلزم من عدم تفضيل الجنس عدم تفضيل بعض أفراده والمسئلة موضع نظر وقد أول الكثير بالكل وفيه تعسف (من أنوار التنزيل للبيضاوى رحمه الله) قوله والمستثنى جنس الملائكة عليهم السلام الخ المراد بالاستثناء معناه اللغوى وهو الاخراج بما يقتضيه مفهوم تخصيص الكثير بالذكر فانه يقتضى أن غيرهم لم يفضل عليه والا لم يكن للتخصيص وجه والمراد بالملائكة ههنا اما جنسهم أو الخواص منهم على المذهبين المذكورين فى الاصول اذ لم يذهب أحد الى أنهم الجن أو غيرهم قوله ولا يلزم من عدم تفضيل الجنس الخ جواب لسؤال واعتراض على الزمخشرى كغيره ممن قال ان ظاهر الآية يدل على تفضيل الملك على البشر وهو مخالف للمشهور من مذهب أهل السنة فدفعه بأن تفضيل جنس على جنس آخر لا يقتضى تفضيل كل فرد منه على كل فرد من الآخر فالمراد بالجنس فى كلامه الاستغراق أى اللازم من النظم عدم تفضيل جنس البشر بمعنى كل فرد فرد منه على جنس الملك اذ بنو آدم عام وليست اضافته للعهد فكذا ضميره أو على الخواص منهم فلا ينافى ذلك تفضيل بعض أفراد البشر على كل الملك أو على بعضه على المذهبين فى المسئلة ثم المسئلة مختلف فيها بين أهل السنة فمنهم من ذهب الى تفضيل الملائكة عليهم الصلاة والسلام مطلقا ونقل عن ابن عباس رضى الله عنهما واختاره الزجاج ومنهم من فصل فقال الرسل من البشر أفضل مطلقا ثم الرسل من الملائكة على من سواهم من البشر والملائكة ثم عموم الملائكة على عموم البشر وعليه أكثر الحنفية والاشعرية ومنهم من عمم تفضيل

الكمل من نوع الانسان نبيا كان أو وليا ومنهم من فضل الملك و بين من الملائكة مطلقا ثم الرسل من البشر ثم الكمل منهم ثم عموم البشر على عموم الملائكة واليه ذهب الرازى والغزالى قوله والمسئلة موضع تطرمراده ماذكر فى الكشف من أن هذه المسئلة لا تستند الى دليل قطعى ولا يخلو دليل من أدلتها عن الطعن واذالم يضلل أحد من أصحاب الاقوال فيها ولم ينسب الى بدعة لعدم اضلاله بتعظيم الفريقين قوله وقد أول الكثير بالكل كما أن القليل يكون بمعنى المعدوم وفيه تعسف لانه لم يرد فى القرآن ولا فى كلام الفصحاء بهذا المعنى وعلى تسليمه لا فائدة لذكره حينئذ كذا قيل لكن المصنف رحمه الله تبع فى هذا الزمخشرى مع أنه قيل انه فسر الاكثر فى قوله تعالى وما يتبع أكثرهم الاظنا بالجميع فكأنه أراد أنه تعسف هنا لان من التبعيضية تنادى على خلافه وكونها بيانية خلاف الظاهر واذا كان التفضيل فى الغلبة والاستيلاء لا يكون دليلا على المدعى لان التفضيل المختلف فيه كونهم أقرب منزلة عند الله وأكثر ثوابا (من حاشية المولى الشهاب الخفاجى) وتفصيل هذه المسئلة بأدلتها وأجوبتها وأسئلتها فى التفسير الكبير للامام الرازى فى سورة البقرة عند قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا الخ فان أردت ذلك فراجعه (الدليل) هو المرشد الى المطلوب ويذكر ويراد به الدال ومنه يا دليل المتحيرين أى هاديهم الى ما تزول به حيرتهم ويذكر ويراد به العلامة المنصوبة لمعرفة المدلول ومنه سمى الدخان دليلا على النار ثم اسم الدليل يقع على كل ما يعرف به المدلول حسيا كان أو شرعيا قطعيا كان أو غير قطعى حتى سمى الحس والعقل والنص والقياس وخبر الواحد وظواهر النصوص كلها أدلة والدلالة كون الشئ بحيث يفيد الغير علما اذا لم يكن فى الغير مانع كمزاحمة الوهم والغفلة بسبب الشواغل الجسمانية والدلالة أعم من الارشاد والهداية والايصال بالفعل معتبر فى الارشاد لغة دون الدلالة والدلالة تتضمن الاطلاع ولهذا عومل معاملته حيث يتعدى بعلى ولم يعامل فى الهداية التى بمعناها ذلك بل عومل معها معاملة سائر مضاهيها وما كان للانسان اختيار فى معنى الدلالة فهو بفتح الدال وما لم يكن له اختيار فى ذلك فبكسرها مثلا اذا قلت دلالة الخبر زيد فهو بالفتح أى له اختيار فى ذلك واذا كسرتها فمعناه حينئذ صار الخبر سجية لزيد فيصدر منه كيفما كان والاستدلال هو تقرير ثبوت الاثر لاثبات المؤثر والتعليل هو تقرير ثبوت المؤثر لاثبات الاثر والاستدلال فى عرف أهل العلم تقرير الدليل لاثبات المدلول سواء كان ذلك من الاثر الى المؤثر أو بالعكس أو من أحد الامرين الى الآخر والتعريف المشهور للدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول ولا يخفى أن الدليل والمدلول متضايفان كالاب والابن فيكونان متساويين فى المعرفة والجهالة فلا يجوز أخذ أحدهما فى تعريف الآخر لان المعرف ينبغى أن يكون أجلى والتعريف

الحسين الجامع أنه هو الذى يلزم من العلم به أو الظن به العلم أو الظن بتحقق شئ آخر
وأوههنا للتبيين أى كل واحد دليل كما يقال الانسان اما عالم أو جاهل لا للتشكيك
والتعريف بأنه هو الذى يلزم من العلم به العلم بتحقق شئ آخر هو تعريف الدليل القطعى
لا مطلق الدليل الذى هو أعم من أن يكون قطعيا أو ظنيا والدليل عند الاصولى
هو ما يمكن التوصل به بصحيح النظر الى مطلوب خبرى وعند الميزانى هو المقدمات
المخصوصة نحو العالم متغير وكل متغير فهو حادث ثم الدليل اما عقلى محض كما فى العلوم
العقلية أو مركب من العقلى والنقلى لان النقلى المحض لا يفيد اذ لا بد من صدق
القائل وذلك لا يعلم الا بالعقل والا لدار أو تسلسل ودلائل الشرع خمسة الكتاب والسنة
والاجماع والقياس والعقليات المحضة كالتلازم والتنافى والدوران والثلاثة الاول
نقلية والباقيان عقليان والدليل القطعى قد يكون عقليا وقد يكون نقليا
كالمتواتر وقول النبى مشافهة من النقليات مما ينقل مشافهة والاجماع والدليل
المرجح ان كان قطعيا كان تفسيرا وان كان ظنيا كان تأويلا والدليل ان كان مركبا
من القطعيات كان تحقق المدلول أيضا قطعيا ويسمى برهانا وان كان مركبا من الظنيات
أو اليقينيات والظنيات كان ثبوت المدلول ظنيا لان ثبوت المدلول فرع ثبوت الدليل
والفرع لا يكون أقوى من الاصل ويسمى دليلا اقناعيا وامارة ولا يخلو الدليل من
أن يكون على طريق الانتقال من الكلى الى الجزئى فيسمى برهانا أو من الكلى
الى البعض فيسمى استقراء أو من البعض الى البعض فيسمى تمثيلا واسم الدليل يقع
على كل ما يعرف به المدلول والحجة مستعملة فى جميع ما ذكر والبرهان نظير الحجة
وان كان المطلوب تصورا يسمى طريقة معرفا وان كان تصديقا يسمى طريقة دليلا
والدليل يشمل القطعى والظنى وقد يخص بالقطعى ويسمى الظنى أمارة وقد يخص
بما يكون الاستدلال فيه من المعلول الى العلة ويسمى هذا برهانا انيا وعكسه يسمى
برهانا لميا وهو أولى وأفيد ثم الدليل السمعى فى العرف هو الدليل اللفظى المسموع وفى
عرف الفقهاء هو الدليل الشرعى فالادلة السمعية أربعة قطعى الثبوت والدلالة
كالنصوص المتواترة فيثبت بها الفرض والحرام القطعى بلا خلاف وقطعى الثبوت
ظنى الدلالة كالآيات المؤولة وظنى الثبوت قطعى الدلالة كأخبار الآحاد التى
مفهومها قطعية فيثبت بكل منهما الفرض الظنى والواجب وكراهة التحريم والحرام
على الخلاف وظنى الثبوت والدلالة كأخبار آحاد مفهومها ظنى فيثبت بها
السنة والاستحباب وكراهة التنزيه والتحريم على خلاف والدليل القطعى
معنيان أحدهما ما يقطع الاحتمال أصلا كمحكم الكتاب ومتواتر السنة والاجماع
وبه يثبت الفرض القطعى ويقال له الواجب وثانيهما ما يقطع الاحتمال الناشئ عن
دليل هو تعدد الوضع كالقياس والظاهر والمشهور ويسمى بالظنى اللازم العمل

فيما يعتقد المجتهد وهو نوعان ما يبطل بتركه العمل وهو دون القطعي ويسمى بالفرض الظني كمقدار المسح وما يفسد به وهو دون الفرض فوق السنة ويسمى بالواجب والفرض العملي كدعاء الوتر واختلف العقلاء في أن التمسك بالدلائل النقلية هل يفيد اليقين أم لا فقال قوم لا يفيد اليقين البتة لاحتمال النقليات للنقل والمجاز والاشتراك والحذف والاضمار والتخصيص والنسخ وخطأ الرواة في نقل معاني المفردات والتصريف والاعراب والتقديم والتأخير وكل واحدة منها ظنية فما توقف عليها فهو ظني بخلاف العقليات نعم ربما اقترنت بالدلائل النقلية أمور يعرف وجودها بالاخبار المتواترة فتلك الامور تنفي هذه الاحتمالات فحينئذ تفيد اليقين فالكلام على الاطلاق ليس بصحيح ولا يثبت بالدليل النقلي ما يتوقف عليه كوجود الصانع وعلمه وقدرته ونبوة الرسول حذر الدور كما لا يثبت بالدليل العقلي ما لا يمتنع اثباته ونفيه عقلا كأكثر التكليفات ومقادير الثواب والعقاب وأحوال الجنة والنار وما عدا هذين القسمين كوحدانية الصانع وحدوث العالم يثبت بهما واذا تعارض العقلي والنقلي يؤول النقلي ولو رجح النقل وقدح في العقل يلزم القدح فيما يتوقف على العقل وهو النقل فيلزم القدح في النقل ويكتفي في المقام الخطابي بالظن ويقنع بظن أنه أفاده وأما المقام الاستدلالي فهو ما يطلب فيه ما أفاده المخاطب سواء كان المقام مما يمكن أن يقام عليه البرهان أو يكون من الظنون والدليل الذي يكون دليلا على اثبات المطلوب ومع ذلك يكون دافعا للدليل الذي عليه تعويل الخصم هو النهاية في الحسن والكمال وليس كذلك الدليل الذي يكون مثبتا للحكم الا أنه لا يكون دافعا لمعارضة الخصم (الى هنا ملخصا من تعريفات أبي البقاء الكفوي عليه الرحمة) قوله تعالى وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا واذا أنعمنا على الانسان أعرض ونأى بجانبه واذا مسه الشر كان يؤسا قل كل يعمل على شاكلته فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلا اعلم أنه تعالى لما أطنب في شرح الالهيات والنبوات والحشر والبعث واثبات القضاء والقدر ثم أتبعه بالامر بالصلاة ونبه على ما فيها من الاسرار وانما ذكر كل ذلك في القرآن أتبعه ببيان كون القرآن شفاء ورحمة فقال وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة ولفظة من ههنا ليست للتبعيض بل هي للجنس كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان والمعنى وننزل من هذا الجنس الذي هو قرآن ما هو شفاء فجميع القرآن شفاء للمؤمنين واعلم أن القرآن شفاء من الامراض الروحانية وشفاء أيضا من الامراض الجسمانية أما كونه شفاء من الامراض الروحانية فظاهر وذلك لان المرض الروحاني نوعان الاعتقادات الباطلة والاخلاق المذمومة أما الاعتقادات الباطلة فأشدها فسادا ما كانت في الالهيات والنبوات والمعاد والقدر والقضاء والقرآن كتاب مشتمل على دلائل المذهب الحق

فى هذه المطالب وابطال المذاهب الباطلة فيها ولما كان أقوى الامراض الروحانية
هو الخطأ فى هذه المطالب والقرآن مشتمل على الدلائل الكاشفة عما فى هذه المذاهب
الباطلة من العيوب الباطلة لا جرم كان القرآن شفاء من هذا النوع من المرض
الروحانى وأما الاخلاق المذمومة فالقرآن مشتمل على تفصيلها وتعريف ما فيها من
المفاسد والارشاد الى الاخلاق الفاضلة والاعمال المحمودة فكان القرآن شفاء من
هذا النوع من المرض فثبت أن القرآن شفاء من جميع الامراض الروحانية وأما كونه
شفاء من الامراض الجسمانية فلأن التبرك بقراءته يدفع كثيرا من الامراض ولما
اعترف الجمهور من الفلاسفة وأصحاب الطلسمات بان لقراءة الرقى المجهولة والعزائم
التى لا يفهم منها شئ آثارا عظيمة فى تحصيل المنافع ودفع المفاسد فلأن تكون
قراءة القرآن العظيم المشتمل على ذكر جلال الله وكبريائه وتعظيم الملائكة المقربين
وتحقير المردة والشياطين سببا لحصول المنافع فى الدنيا والدين كان أولى ويتأكد
ما ذكرنا بما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال من لم يستشف بالقرآن فلا شفاه الله
وأما كونه رحمة للمؤمنين فاعلم أنا بينا أن الارواح البشرية مريضة بسبب العقائد
الباطلة والاخلاق الفاسدة والقرآن قسمان بعضه يفيد الخلاص عن شبهات الضالين
وتمويهات المبطلين وهو الشفاء وبعضه يفيد تعليم كيفية اكتساب العلوم
العالية والاخلاق الفاضلة التى يصل بها الانسان الى جوار رب العالمين والاختلاط
بزمرة الملائكة المقربين وهو الرحمة ولما كانت ازالة المرض مقدمة على السعى
فى تكميل موجبات الصحة لا جرم بدأ الله تعالى فى هذه الآية بذكر الشفاء ثم أتبعه
بذكر الرحمة واعلم أنه تعالى لما بين كون القرآن شفاء ورحمة للمؤمنين بين كونه سببا
للخسار والضلال فى حق الظالمين والمراد بهم المشركون وانما كان كذلك لان سماع
القرآن يزيدهم غيظا وغضبا وحقدا وحسدا وهذه الاخلاق الذميمة تدعوهم الى
الاعمال الباطلة وصدور تلك الاعمال الباطلة يزيد فى تقوية تلك الاخلاق الفاسدة
فى جواهر نفوسهم ثم لا يزال الخلق الخبيث النفسانى يحمل على الاعمال الفاسدة
والاتيان بتلك الاعمال يقوى تلك الاخلاق فبهذا الطريق يصير القرآن سببا لتزايد
هؤلاء المشركين الضالين فى درجات الخزى والضلال والفساد والنكال ثم انه تعالى
ذكر السبب الاصلى فى وقوع هؤلاء الجاهلين الضالين فى أودية الضلال ومقامات
الخزى والنكال وهو حب الدنيا والرغبة فى المال والجاه واعتقادهم أن ذلك
انما يحصل بسبب جدهم واجتهادهم فقال واذا أنعمنا على الانسان أعرض ونأى
بجانبه يعنى أن نوع الانسان من شأنه اذا فاز بمقصوده ووصل الى مطلوبه اغتر وصار
غافلا عن عبودية الله متمردا عن طاعته كما قال تعالى ان الانسان ليطغى أن رآه
استغنى أعرض أى ولى ظهره الى عرضه أى ناحيته ونأى بجانبه أى تباعد ومعنى

المناى فى اللغة البعد والاعراض عن الشئ وهو أن يوليه عرض وجهه والنأى بالجانب أن يولى عنه عطفه ويوليه ظهره وأراد الاستكبار لان ذلك من عادة المتكبرين ثم قال تعالى واذا مسه الشر كان يؤسا أى اذا مسه الشر من فقر أو مرض أو نازلة من النوازل كان يؤسا شديد اليأس من روح الله انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والحاصل انه اذا فاز بالنعمة والدولة اغتر بها فنسى ذكر الله تعالى وان بقى فى الحرمان عن الدنيا استولى عليه الاسف والحزن ولم يتفرغ لذكر الله فهذا المسكين محروم أبدا عن ذكر الله تعالى ثم قال تعالى قل كل يعمل على شاكلته قال الزجاج الشاكلة الطريقة والمذهب يقال هذا طريق ذو شواكل أى تتشعب منه طرق كثيرة ثم الذى يقوى هذا وأن المراد من الآية ذلك قوله تعالى بعد ذلك فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلا وفيه وجه آخر وهو أن المراد أن كل أحد يفعل على وفق ما شاكل جوهر نفسه ومقتضى روحه فان كانت نفسه نفسا مشرقة حرة طاهرة علوية صدرت عنه أفعال فاضلة كريمة وان كانت نفسه نفسا كدرة نذلة خبيثة سفلية ظلمانية صدرت عنه أفعال خبيثة فاسدة وأقول العقلاء اختلفوا فى أن النفوس الناطقة البشرية هل هى مختلفة بالماهية أولا فمنهم من قال انها مختلفة بالماهية وان اختلاف أفعالها وأحوالها لاجل اختلاف جواهرها وماهياتها ومنهم من قال انها متساوية فى الماهية واختلاف أفعالها لا يوجب اختلاف ماهياتها بل لاجل اختلاف أمزجتها والمختار عندى هو القسم الاول والقرآن مشعر بذلك وذلك لانه تعالى بين فى الآية المتقدمة أن القرآن بالنسبة الى البعض يفيد الشفاء والرحمة وبالنسبة الى قوم آخرين يفيد الخسار والخزى ثم أتبعه بقوله قل كل يعمل على شاكلته ومعناه أن اللائق بتلك النفوس الطاهرة أن يظهر فيها من القرآن آثار الشفاء والرحمة وأن اللائق بالنفوس الخبيثة أن يظهر فيها الخزى والضلال كما أن الشمس تعقد الملح وتلين الدهن وتبيض ثوب القصار وتسود وجهه وهذا الكلام انما يتم المقصود منه اذا كانت الارواح والنفوس مختلفة بماهياتها فبعضها مشرقة صافية يظهر فيها من القرآن نور على نور وبعضها كدرة ظلمانية فيظهر فيها من القرآن ضلال على ضلال ونكال على نكال قوله تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم الا قليلا اعلم أنه تعالى لما ختم الآية المتقدمة بقوله قل كل يعمل على شاكلته وذكرنا أن المراد منه مشاكلة الارواح للافعال الصادرة عنها وجب البحث ههنا عن ماهية الروح وحقيقته فلذلك سألوا عن الروح وفى الآية مسائل المسئلة الاولى للمفسرين فى الروح المذكور فى هذه الآية أقوال وأظهرها أن المراد منها الروح الذى هو سبب الحياة روى أن اليهود قالوا لقريش سلوا محمدا عن ثلاثة فان أخبركم باثنين وأمسك عن الثالث فهو نبى سلوه عن أصحاب الكهف وعن

ذى القرنين وعن الروح فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذه الثلاثة فقال
عليه الصلاة والسلام غدا أخبركم ولم يقل ان شاء الله فانقطع عنه الوحى أربعين يوما
ثم نزل بعده ولا تقولن لشىء انى فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله ثم فسر لهم قصة أصحاب
الكهف وقصة ذى القرنين وأبهم الروح ونزل فيه قوله تعالى ويسألونك عن الروح وبين
أن عقول الخلق قاصرة عن معرفة حقيقة الروح وقال وما أوتيتم من العلم الا قليلا
ومن الناس من طعن فى هذه الرواية من وجوه أولها أن الروح ليس أعظم شأنا ولا أعلى
درجة من الله تعالى فاذا كانت معرفة الله تعالى ممكنة بل حاصلة فأى مانع يمنع من
معرفة الروح وثانيها أن اليهود قالوا ان أجاب عن القصتين ولم يجب عن الروح فهو نبى
وهذا بعيد عن العقل لان قصة أصحاب الكهف وقصة ذى القرنين ليست الا حكاية
من الحكايات وذكر الحكايات يمتنع أن يكون دليلا على النبوة وأيضا فالحكاية
التى يذكرها اما أن تعتبر قبل العلم بنبوته أو بعد العلم بنبوته فان كان قبل العلم بنبوته
كذبوه فيها وان كان بعد العلم بنبوته فحينئذ صارت نبوته معلومة بدليل قبل ذلك
فلا فائدة فى ذكر هذه الحكاية وأما عدم الجواب عن حقيقة الروح فهذا يبعد جعله
دليلا على صحة النبوة وثالثها أن مسئلة الروح يعرفها أصاغر الفلاسفة وأراذل
المتكلمين فلو قال الرسول انى لا أعرفها لأورث ذلك ما يوجب التحقير والتنفير فان
الجهل بمثل هذه المسئلة يفيد تحقير أى انسان كان فكيف الرسول الذى هو أعلم
العلماء وأفضل الفضلاء ورابعها انه تعالى قال فى حقه الرحمن علم القرآن وقال وعلمك
مالم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وقال وقل رب زدنى علما وقال فى صفة
القرآن ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين وكان عليه السلام يقول أرنا
الاشياء كما هى فمن كان هذا حاله وصفته فكيف يليق به أن يقول أنا لا أعرف هذه
المسئلة مع أنها من المسائل المشهورة المذكورة بين جمهور الخلق بل المختار عندنا
أنهم سألوه عن الروح وانه صلوات الله عليه وسلامه أجاب عنه على أحسن الوجوه
وتقريره أن المذكور فى الآية أنهم سألوه عن الروح والسؤال عنه يقع على وجوه
كثيرة أحدها أن يقال ما ماهية الروح أهو متحيز أم حال فى المتحيز أم موجود غير
متحيز ولا حال فى المتحيز وثانيها أن يقال الروح قديمة أم حادثة وثالثها أن يقال
الارواح هل تبقى بعد موت الاجسام أو تفنى ورابعها أن يقال ما حقيقة سعادة
الارواح وشقاوتها وبالجملة فالمباحث المتعلقة بالروح كثيرة وقوله تعالى ويسألونك عن
الروح ليس فيه ما يدل على أنهم عن أى شىء من هذه المسائل سألوا الا أنه تعالى ذكر فى
الجواب عن هذا السؤال قوله قل الروح من أمر ربى وهذا الجواب لا يليق
الا بمسئلتين من المسائل التى ذكرناها احداهما السؤال عن ماهية الروح والثانية
عن قدمها وحدوثها أما البحث الاول فهو أنهم قالوا ما حقيقة الروح وماهيته

هو عبارة عن أجسام موجودة في داخل هذا البدن متولدة من امتزاج الطبائع والاخلاط أم هو عبارة عن نفس هذا المزاج والتركيب أم هو عبارة عن عرض آخر قائم بهذه الاجسام أم هو عبارة عن موجود يغاير هذه الاشياء فأجاب الله بأنه موجود مغاير لهذه الاجسام ولهذه الاعراض وذلك لان هذه الاجسام وهذه الاعراض أشياء تحدث من امتزاج الاخلاط والعناصر وأما الروح فانه ليس كذلك بل هو جوهر بسيط مجرد لا يحدث الا بمجرد قوله كن فقالوا لما كان شيأ مغايرا لهذه الاجسام ولهذه الاعراض فما حقيقته وماهيته فانا لا نعقل شيأ سوى هذه الاعراض وهذه الاجسام فأجاب الله عنه بأنه موجود يحدث بامر الله وتكوينه وتأثيره في افادة الحياة لهذا الجسد ولا يلزم من عدم العلم بحقيقته المخصوصة نفيه فان أكثر حقائق الاشياء وماهياتها مجهولة فانا نعلم أن السكنجبين له خاصية تقطع الصفراء فأما اذا أردنا أن نعرف ماهية تلك الخاصية وحقيقتها المخصوصة فذلك غير معلوم فثبت أن أكثر الماهيات والحقائق مجهولة ولا يلزم من كونها مجهولة نفيها فكذا ههنا فهذا هو المراد من قوله تعالى وما أوتيتم من العلم الا قليلا وأما البحث الثاني فهو أن لفظ الامر قد جاء بمعنى الفعل قال تعالى وما أمر فرعون برشيد وقال فلما جاء أمرنا أي فعلنا فقوله قل الروح من أمر ربي اى من فعل ربي وهذا الجواب يدل على أنهم سألوه أالروح قديمة أم حادثة فقال بل هي حادثة وانما حصلت بفعل الله وتكوينه وايجاده ثم احتج على حدوث الروح بقوله وما أوتيتم من العلم الا قليلا بمعنى أن الارواح في مبدأ الفطرة تكون خالية عن العلوم والمعارف ثم تحصل فيها المعارف والعلوم فهي لا تزال تكون في التغير من حال الى حال وفي التبدل من نقصان الى كمال والتبدل والتغير من امارات الحدوث فقوله قل الروح من أمر ربي يدل على أنهم سألوه أالروح حادثة أم لا والجواب بأنها حادثة واقعة بتخليق الله وتكوينه وهو المراد من قوله قل الروح من أمر ربي ثم استدل على حدوث الروح بتغيرها من حال الى حال وهو المراد بقوله وما أوتيتم من العلم الا قليلا فهذا ما نقول في هذا الباب من التفسير الكبير للامام الهمام فخر الدين الرازي عليه الرحمة وأما المسئلة الثانية والثالثة الى السادسة في بيان الروح وتجرد النفوس الناطقة وغيرهما مما يتعلق بهذا الباب نفيا واثباتا فان أردت الاستقصاء فعليك بمطالعة هذه المسائل منه والسلام (فصل في شمول ارادته تعالى لجميع الافعال) هذه المسئلة من جملة المسائل الغامضة الشريفة التي قل من اهتدى الى مغزاها وسلك سبيل جدواها واختلفت فيها الآراء وتشعبت فيها المذاهب والاهواء وتحيرت فيها الافهام واضطربت آراء الانام فذهب جماعة كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم الى ان الله تعالى أوجد العباد وأقدرهم على تلك الافعال وفوض اليهم الاختيار فهم مستقلون بايجاد تلك الافعال

على وفق مشيئتهم وطبق قدرتهم وقالوا انه تعالى أراد منهم الايمان والطاعة وكره منهم
الكفر والمعصية وقالوا وعلى هذا تظهر أمور الاول فائدة التكليف بالاوامر والنواهي
وفائدة الوعد والوعيد الثاني استحقاق الثواب والعقاب الثالث تنزيه الله تعالى عن
ايجاد القبائح والشرور من أنواع الكفر والمعاصي والمساوي وعن ارادتها لكنهم
غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا اليه من اثبات الشركاء لله تعالى بالحقيقة لموافقتهم على أن
الوجود مجعول له على الاطلاق ولا شبهة في ان مذهب من جعل أفراد الناس كلهم
خالقين لافعالهم مستقلين في ايجادها أشنع من مذهب من جعل الاصنام
أو الكواكب شفعاء عند الله وأيضا يلزمهم أن ما أراده الله تعالى لا يوجد في ملكه
وأن ما كرهه يكون موجودا فيه وذلك نقصان شنيع وقصور شديد في السلطنة
والمالكية تعالى الله القيوم عن ذلك علوا كبيرا وذهبت جماعة أخرى كالاشاعرة
ومن يحذو حذوهم الى أن كل ما يدخل في الوجود فهو بارادته تعالى من غير واسطة
سواء كان من الامور القائمة بذاتها أو من الصفات التابعة لغيرها من أفعال العباد
وارادتها وأشواقها وحركاتها وطاعاتها ومعاصيها وغيرها ويقولون ان ارادة
الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين الناس أن
كل ما يقع في العالم فهو بقضاء الله وقدره وما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فلا موجد ولا مؤثر في الوجود والايجاد الا الله
المتعالي عن الشريك في الخلق والايجاد فعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه
ولا راد لقضائه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ولا مجال للعقل في تحسين الافعال
وتقبيحها بالنسبة اليه بل يحسن صدور كلها عنه تعالى والاسباب المشاهدة
كالافلاك والكواكب وأوضاعها لحدوث الحوادث الارضية وأشخاص الانسان
والحيوان والجسد وأفاعيلها وحركاتها هي مما ارتبط بها وجود الاشياء بحسب
الظاهر لا بحسب حقيقة الامر في نفسه لانها ليست أسبابا بالحقيقة ولا مدخل لها
في وجود شيء من الاشياء لكنه تعالى أجرى عادته بانه يوجد تلك الاسباب أولا ثم يوجد
تلك المسببات عقيبها والتحقيق ان المسببات صادرة عنه ابتداء وقالوا في ذلك تعظيم
لقدرة الله وتقديس لها عن شوائب النقصان والقصور في التأثير حيث يحتاج
في تأثيره في شيء الى واسطة شيء آخر وتشاجر بين هاتين الطائفتين المتناقضات
والاحتجاجات والاستدلالات بأمور متعارضة حتى الآيات القرآنية والاحاديث
النبوية فانها متعارضة الظواهر في هذا الباب وذهبت طائفة أخرى وهم الحكماء
وخواص الامامية الى أن الاشياء في قبول الوجود من المبدا المتعالي متفاوتة
فبعضها لا يقبل الوجود الا بعد وجود الآخر كالعرض الذي لا يمكن وجوده الا بعد
وجود الجوهر فقدرته تعالى على غاية الكمال يفيض الوجود على الممكنات على ترتيب

[illegible] بحسب قابلياتها المتفاوتة بحسب الامكانات [illegible]
بالشيء [illegible] سبب واحد أو أسباب كثيرة فلا يدخل مثل ذلك في الوجود الا بعد
سبق أمور هي أسباب وجوده وهو مسبب الاسباب من غير سبب وليس ذلك لنقصان
في القدرة بل النقصان في القابليه وكيف يتوهم النقصان والاحتياج مع أن السبب
المتوسط أيضا صادر عنه فالله سبحانه غير محتاج في ايجاد شيء من الاشياء الى أحد
غيره وقالوا الاريب في وجود موجود على أكمل وجه في الخير والجود ولا في أن صدور
الموجودات عنه يجب أن يكون على أبلغ النظام فالصادر عنه اما خير محض كالملائكة
ومن ضاهاها واما أن يكون الخير فيه غالبا على الشر كغيرهم من الجن والانس
فتكون الخيرات داخلة في قدرة الله تعالى بالاصالة والشرور اللازمة للخيرات
داخلة فيها بالتبع ومن ثم قيل ان الله يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد
ولكن لا يرضى بها على قياس من لسعت الحية اصبعه وكانت سلامته موقوفة على قطع
اصبعه فانه يختار قطعها بارادته لكن بتبعية ارادة السلامة ولولاها لم يرد القطع أصلا
يقال هو يريد السلامة ويرضى بها ويريد القطع ولا يرضى به اشارة الى الفرق بالتدقيق
وأنت تعلم أن هذا المذهب أحسن من الاولين وأسلم من الآفات وأصح عند ذوي
البصائر الناقدة في حقائق المعارف فانه متوسط بين الجبر والتفويض وخير الامور
أوسطها وذهبت طائفة أخرى وهم الراسخون في العلم وهم أهل الله خاصة الى ان
الموجودات على تباينها في الذوات والصفات والافعال وترتبها في القرب والبعد من
الحق الاول والذات الاحدية تجمعها حقيقة واحدة الهية جامعة لجميع حقائقها
وطبقاتها لا بمعنى أن المركب من المجموع شيء واحد وهو الحق سبحانه حاشا الجناب
الالهي عن وصمة الكثرة والتركيب بل بمعنى أن تلك الحقيقة الالهية مع أنها في غاية
البساطة والاحدية ينفذ نورها في أقطار السموات والارضين ولا ذرة من ذرات
الاكوان الوجودية الا ونور الانوار محيط بها قاهر عليها وهو قائم على كل نفس بما
كسبت وهو مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة وهو الذي في السماء اله وفي
الارض اله وهذا المطلب الشريف الغامض اللطيف مما وجدوه وحصلوه بالكشف
والشهود عقيب رياضاتهم وخلواتهم وهو مما أقمنا عليه البرهان مطابقا للكشف
والوجدان فاذن كما أنه ليس في الوجود شأن الا وهو شأنه كذلك ليس في الوجود فعل
الا فعله لا بمعنى أن فعل زيد مثلا ليس صادرا عنه بل بمعنى أن فعل زيد مع أنه فعله
بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة فلا حكم الا لله ولا حول ولا قوة الا بالله العلي
العظيم يعني كل حول فهو حوله وكل قوة فهي قوته فهو مع غاية عظمته وعلوه ينزل منزلة
الاشياء ويفعل فعلها كما أنه مع غاية تجرده وتقدسه لا يخلو منه أرض ولا سماء كما في قوله
تعالى وهو معكم أينما كنتم فاذا تحقق هذا المقام ظهر أن نسبة الفعل والايجاد الى العبد

صحيح

صحيح كنسبة الوجود والسمع والبصر وسائر الحواس وصفاتها وأفعالها وانفعالاتها من الوجه الذى بعينه ينسب اليه تعالى فكما أن وجود زيد بعينه أمر متحقق فى الواقع منسوب الى زيد بالحقيقة لا بالمجاز وهو مع ذلك شأن من شؤن الحق الاول فكذلك علمه وارادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوبة اليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب فالانسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحق على الوجه الاعلى الاشرف اللائق بأحديته ذاته لا يشوبه انفعال ونقص وتشبيه ومخالطة بالاجسام والارجاس والانجاس تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالتنزيه والتقديس يرجع الى مقام الاحدية التى يستهلك فيه كل شئ هو الواحد القهار الذى ليس أحد غيره فى الدار والتشبيه راجع الى مقامات الكثرة والمعلولية والمحامد كلها راجعة الى وجهه الاحدى ولمه والقب الالهية والمدائح والتقاديس وذلك لان شأنه افاضة الوجود على كل موجود والوجود كله خير محض كما علمت وهو المجعول والمفاض والشرور والاعدام غير مجعولة وكذا الماهيات ماشمت رائحة الوجود كما مر مرارا فعين الكلب نجس والوجود الفائض عليه بما هو وجود طاهر العين وكذا الكافر نجس العين من حيث ماهيته وعينه الثابت لا من حيث وجوده لانه طاهر الاصل وانما اختلطت الموجودات بالاعدام والظلمات والارجاس لبعدها عن منبع الوجود والنور كالنور الشمسى الواقع على القاذورات والاوساخ والمواضع الكثيفة فانه لا يخرج من النورية والصفاء بوقوعه عليها ولا يتصف بصفاتها من الرائحة الكريهة ونحوها الا بالعرض فكذلك كل وجود وكل أثر وجود من حيث كونه وجودا أو أثر وجود خير وحسن ليس فيه شرية ولا قبح ولكن الشرية والقبح من حيث نقصه عن التمام ومن حيث منافاته لخير آخر وكل من هذين يرجع الى نحو عدم والعدم غير مجعول لاحد فالحمد لله العلى الكبير فهذا حاصل الكلام فى تقرير هذا المذهب ومعرفة النفس وقواها أشد معين على فهم هذا المطلب فان فعل الحواس والقوى الحيوانية والطبيعية كلها فعل النفس كما هو التحقيق مع أنها فعل تلك القوى أيضا بالحقيقة لا بمعنى الشركة بين الفاعلين فى فعل واحد كما يوجد فى افعال الفاعلين الاثنين أنه قد تقع الشركة بين اثنين منهم فى فعل واحد كالخياطة ونحوها ولا شبهة فى أن المذهب الرابع عظيم الجدوى شديد المنزلة لو تيسر الوصول اليه لاحد ينال الغبطة الكبرى والشرف الاتم وبه يندفع جميع الشبه الواردة على خلق الاعمال وبه يتحقق معنى ما ورد من كلام امام الموحدين على عليه السلام لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين اذ ليس المراد منه أن فى فعل العبد تركيبا من الجبر والتفويض ولا أيضا معناه أن فيه شئ واعنهما ولا أنه اختيار من جهة واضطرار من جهة أخرى ولا أنه مضطر فى صورة الاختيار كما وقع فى عبارة الشيخ رئيس الصناعة ولا أن العبد له اختيار ناقص وجبر ناقص بل

تنزيها بالتحقيق هو تنزيه عن التجسيم ويتجرد من الوجه الذى هو غير تشبيه وأنا تشبيهه
بينه اضطرارا وهو قول القائل خير الامور أوسطها يتحقق فى هذا المذهب فان المتوسط
بين الضدين قد يكون بمعنى الممتزج من كسور طرفيهما كالماء الفاتر الذى يقال له
لا حار ولا بارد مع أنه ليس بخارج عن جنسيهما فهذا معنى قولهم ان التوسط بين
الاضداد بمنزلة الخلو عنها وقد يكون الجامع اياهما بوجه أعلى وأبسط من غير تضاد
وتزاحم بينهما وهذا فى مثال الحرارة والبرودة كجوهر الفلك عند التحقيق فانه مع
بساطته يوجد فيه هذه الكيفيات الاربع على وجه أعلى وأبسط مما يوجد فى هذا
العالم لان التى توجد منها انما تفيض منها بواسطتها فالتوسط بهذا المعنى غير
التوسط بالمعنى الاول فمثال المذهب الاول كالحرارة النارية والمذهب الثانى كالبرودة
المائية والثالث كالكيفية التى فى الماء الفاتر والرابع كمثال الفلك عند التحقيق حيث
ان حرارته عين برودته مع تنزههما جميعا فانت أيها الراغب فى معرفة الاشياء
بالتحقيق الداعى بسلوكك الى نيل عالم التقديس لا تكونن ممن اتصف بانوثة التشبيه
المحض ولا بفحولة التنزيه الصرف ولا بخنوثة الجمع بينهما لكن كن ذا الوجهين بل كن
فى الاعتقاد كسكان صوامع الملكوت الذين هم من العالين ليست لهم شهوة أنوثة
التشبيه ولا غضب ذكورة التنزيه ولا خنوثة الخلط بين الامرين المتضادين وانما هم
من أهل الوحدة الجمعية الالهية فانه سبحانه عال فى دنوه دان فى علوه واسع برحمته
كل شئ لا يخلو من ذاته شئ من الذوات ولا من فعله شئ من الافعال ولا من شأنه شئ
من الشؤن ولا من ارادته ومشيئته شئ من الارادات والمشيئات ولاجل ذلك قال كل
يوم هو فى شأن وقال ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم
وبذلك يظهر سر قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فقضية السلب والاثبات
من جهة واحدة فانه سلب الرمى عنه صلى الله عليه وسلم من حيث أثبت له وكذا
قوله قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم فنسب القتل اليهم والتعذيب الى الله بأيديهم
والتعذيب هنا عين القتل فهذا ما عندى من مسئلة خلق الاعمال التى اضطربت
فيها افهام الرجال والله ولى التوفيق والهداية وبيده زمام التحقيق والدراية تتميل فيه
تحصيل ما أشد اعانة وتيسيرا فى هذا الباب مطالعة كتاب النفس الانسانية فانه نسخة
مختصرة مطابقة لكتاب العالم الكبير الذى كتبه أيدى الرحمن الذى كتب على
نفسه الرحمة وكتب فى قلوبكم الايمان فعليك أن تتدبر فى كتاب النفس الانسانية
وتتأمل فى الافعال الصادرة عن قواها حتى يظهر لك أن الافعال الصادرة عن العباد
هى بعينها فعل الحق لا كما يقوله الجبرى ولا كما يقوله القدرى وأيضا لا كما يقوله الفلسفى
فانظر الى أفعال المشاعر والقوى التى للنفس الانسانية حيث خلقها الله تعالى مثالا
ذاتا وصفة وفعلا لذاته تعالى وصفاته وأفعاله وأول قوله تعالى وفى أنفسكم

أفلا تبصرون

أفلا تبصرون وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه فقد عرف ربه فان التحقيق عند النظر العميق أن فعل كل حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة هو فعل النفس فالابصار مثلا فعل الباصرة بلا شك لانه احضار الصورة المبصرة أو انفعال البصر بها وكذلك السماع فعل السمع لانه احضار الصورة المهيئة المسموعة او انفعال السمع بها ولا يمكن شئ منهما الا بانفعال جسمانى وكل منهما فعل النفس بلا شك لانها السميعة البصيرة بالحقيقة لا كما اشتهر فى الحكمة الرسمية أن النفس تستخدم القوى فقط كمن يستخدم كاتبا أو نقاشا الا أن الاستخدام ههنا طبيعى وهنالك صناعى وفى المشهور رزيف وقصور فان مستخدم صانع فعل لا يكون بمجرده صانعا لذلك الفعل فمستخدم البناء لا يلزم أن يكون بناء وكذا مستخدم الكتابة لا يلزم أن يكون كاتبا فهكذا مستخدم القوة السامعة والباصرة لا يجب أن يكون سميعا بصيرا مع أنا نعلم اذا رجعنا الى وجداننا أن نفوسنا هى بعينها المدركة الشاعرة فى كل ادراك جزئى وشعور حسى وهى بعينها المتحركة بكل حركة حيوانية أو طبيعية منسوبة الى قوانا سيما القريبة من أفق عالم النفس ايضاح القول أن النفس بعينها فى العين قوة باصرة وفى الاذن قوة سامعة وفى اليد قوة باطشة وفى الرجل قوة ماشية وهكذا الامر فى سائر القوى التى فى الاعضاء فبها تبصر العين وتسمع الاذن وتبطش اليد وتمشى الرجل شبه ما ورد فى الكلام القدسى كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى بها يبطش ورجله التى بها يمشى فالنفس مع وحدتها وتجردها عن البدن وقواه وأعضائه لا يخلو منها عضو من الاعضاء عاليا كان أو سافلا لطيفا كان أو كثيفا ولا تباينها قوة من القوى مدركة كانت أو متحركة حيوانية كانت أو طبيعية بمعنى ان لا هوية للقوى غير هوية النفس لان وحدة النفس ضرب آخر من الوحدة يعرفه المكاشفون وهويتها ظل الهوية الالهية فلها هوية أحدية جامعة لهويات القوى والمشاعر والاعضاء فتستهلك هويات سائر القوى والاعضاء فى هويتها وتضمحل انياتها فى انيتها عند ظهور هويتها التامة وعند قيام ساعة الموت التى هى القيامة الصغرى على جميع الخلائق الموجودة فى العالم الصغير وفى هذه النشأة الآدمية الشخصية ثم تنشأ النشأة الاخرى بالنفخة الثانية فاذا أنتم قيام تنظرون وأشرقت أرض البدن الاخروى بنور النفس كالحال فى القيامة الكبرى حذو القذ بالقذ وذلك لان النفس محيطة بقواها قاهرة عليها منها مبتداها والبها مرجعها ومنتهاها كما أن النفس من الله مشرقها والى الله مغربها وكذلك جميع الموجودات كما بين منه نبتدئ واليه نصير ألا الى الله تصير الامور (فصل فى حل بقية الشبه الواردة على الارادة القديمة وبعض الشبه الواردة على الارادة الحادثة) فمنها أنه يلزم قدم العالم أو تخلف المراد اذا كانت ارادة الله على الوجه الذى بينه الحكماء والمحققون

من الاسلاميين من كونها عين ذاته عين الداعى الذى هو العلم بالنظام الاتم والجواب حسبما أشرنا اليه فى مباحث حدوث الاجسام والطبائع الجسمية وكيفية ارتباط الحوادث بالهوية الالهية ومنها أنه ورد فى كلامه تعالى لا يسئل عما يفعل فلو كان الشئ من أفعاله علة غائية أو داعيا لكان السؤال بلم عن فعله تعالى جائزا معقولا فلماذا وقع النهى عن السؤال والمنع عن طلب اللمية فى الكتاب والسنة والجواب أنه ليس المراد بما وقع فيهما نفى التعليل وسلب الغاية عن فعله مطلقا كما حسبه الاشاعرة ومن يقتفى أثرهم بل المراد كما مرت الاشارة والتصريح به نفى مطلب لم فى فعله المطلق وفى أفعاله الخاصة بحسب الغاية الاخيرة لا بحسب الغايات القريبة والمتوسطة ككون الطواحن من الاسنان عريضة لغاية هى جودة المضغ وهى أيضا الغاية هى جودة الهضم الاول وهى لجودة الهضم الثانى وهلم الى غاية هى تغذية بدن الانسان على وجه موافق لمزاجه وهى لغاية هى حصول المزاج الكامل وهى لغاية هى فيضان الكمال النفسى وغايته حصول العقل بالملكة ثم بالفعل ثم الانفعال وغايته البارى المتعالى وفى العلوم مثلا علم اللغة والنحو لغاية هى علم المنطق وغايته أن يكون آلة للعلوم النظرية الغير الآلية وتلك العلوم الغير الآلية اذا أخذت على الاطلاق فغايتها نفسها لانها الغاية الاخيرة لغيرها من العلوم الآلية واذا تميزت وانفصل بعضها عن بعض فلا يبعد أن يكون بعضها غاية وبعضها ذا غاية فان مباحث الطبيعة والحركة والكون والفساد غايتها مسائل ما بعد الطبيعة ثم مسائل العلم الكلى مما بعد الطبيعة غايتها علم المفارقات والربوبيات مطلقا وغايتها علم التوحيد وعلم الالهى وأحوال المبدا والمعاد وهذا العلم غايته من حيث العلم نفسه وغايته من حيث الوجود هى الوصول الى جوار الله والقرب منه تعالى وغايته الفناء والتوحيد وغايته البقاء بعد الفناء ولا غاية له وهو غاية الغايات ونهاية المقامات فاذن لا لمية لشئ من أفعاله من حيث كونه فعلا له على الاطلاق ومن حيث كونه آخر الافعال ولكن لافاعليه المخصوصة البعيدة منه أو المتوسط أغراض وغايات ولميات مترتبة منتهية كلها الى من هو غرض الاغراض وغاية الاشواق والحركات بنفس ذاته الاحدية الحقة من كل جهة ومنها أنه لو كان الكل بارادة الله وقضائه لوجب الرضا بالقضاء عقلا وشرعا ولذلك قد ورد فى الحديث الالهى من لم يرض بقضائى ولم يصبر على بلائى ولم يشكر لنعمائى فليخرج من أرضى وسمائى وليطلب ربا سوائى على أن الرضا بالكفر والفسق كفر وفسق وقد ورد وصح عن الائمة عليهم السلام أن الرضا بالكفر كفر وقال تعالى ولا يرضا لعباده الكفر وأجاب عنه الشيخ الغزالى وغيره كالامام الرازى بأن الكفر مقضى لا قضاء لانه متعلق القضاء فلا يكون نفس القضاء فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضى واستصوبه جماعة من الصوفية كصاحب العوارف والمولى

الرومى

الرومي وزيف هذا الجواب جماعة من البارعين في العلم منهم المحقق الطوسي في نقده المحصل حيث قال وجوابه بأن الكفر ليس نفس القضاء انما هو المقضي ليس بشيء لان القائل رضيت بقضاء الله لا يعني به رضاء بصفة من صفات الله انما يريد رضاء بما يقتضي تلك الصفة وهو المقضي (والجواب الصحيح) أن الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر (وقال أستاذنا السيد الاكرم) الفرق بين القضاء والمقضي "هنا" لا يرجع الى طائل أليس اعتبار المقضي "بما هو مقضي" راجعا الى اعتبار القضاء ولا من هذه الحيثية ليس هو اعتبار المقضي فاذن انما الجواب الصحيح على ما هو تحقيقه أن الرضا بالقضاء بما هو قضاء بالذات أو بالقضاء بما هو مقضي بالذات واجب والكفر ليس بمقضي " بالذات ولم يتعلق به القضاء بالذات بل انما تعلق به القضاء بالعرض فكان مقضيا من حيث هو لازم للخيرات الكثيرة لا من حيث هو كفر فاذن انما يجب الرضا به من تلك الحيثية لا من حيث هو كفر وانما الكفر الرضا بالكفر بما هو كفر لا بما هو لازم خيرات كثيرة لنظام الوجود انتهى كلامه أقول القضاء كالحكم قد يراد به نفس النسبة الحكمية الايجابية أو السلبية ولا شبهة أنهما من باب الاضافات وقد يراد به صورة علمية تلزمها تلك النسبة وكذا العلم والقدرة والارادة وأشباهها فعلى الاول كون القضاء مرضيا به يوجب كون المقضي مرضيا به من غير فرق لان المعاني النسبية تابعة لمتعلقاتها فاذا قيل هذا القاضي أو الحكم قضى أو حكم قضاء شرا أو حكما باطلا فالمراد منه المقضي" ولا معنى لكون القضاء بهذا المعنى خيرا والمقضي شرا (وأما على المعنى الثاني) فقضاء الله تعالى عبارة عن وجود صور الاشياء الموجودة في هذا العالم الادنى جميعا في عالم علم الله تعالى على وجه مقدس عقلي شريف الهي" خال عن النقائص والشرور والاعدام والامكانات ولا شبهة في أن لكل موجود في هذا العالم الكوني ما بازائه في ذلك العالم من جهة وجودية هي علة صدوره ومبدأ تكونه وهي لكونها في عالم الالهية خير محض لا يشوبه شرية لان عالم الامر كله خير والشر لا يوجد الا في عالم الخلق لمخالطة الوجود بالاعدام والظلمات ولذلك قال تعالى قل أعوذ برب الفلق من شر ما خلق حيث جعل الشر في ناحية الخلق فاذا تقرر هذا ظهر الفرق بين القضاء والمقضي واستقام قول من قال ان الرضا بالقضاء واجب لا بالمقضي وأما ما ذكره ناقد المحصل ان قول القائل رضيت بقضاء الله لا يعني به رضاء بصفة من الصفات ففيه ان القضاء الالهي ليس من قبيل النعوت والاعراض بل هو من أصول الذوات والجواهر ولا نسلم أن معنى قول القائل رضيت بقضاء الله ليس بمعنى رضاء بما سبق في علمه وأيضا الرضا بالكفر من حيث هو قضاء طاعة ولا من هذا الحيثية كفر ففيه أن علمه تعالى لما كان فعليا فلكل جهة وجودية في شيء من هذا العالم فهي بعينها

هي حيثية معلومية له تعالى فكما أنّ ذاته تعالى وعلمه بالاشياء شيء واحد بلا تغاير في الذات ولا في الاعتبار فكذا حيثية كون الاشياء موجودة في أنفسها وحيثية كونها معلومة له مرتبطة به شيء واحد من غير تغاير هذا ومما يؤكد ما ذكرناه ويتور ما قررناه أنك اذا حكمت بكفر أحد أو بسواد وجهه فحصل في نفسك صورة الكفر وصورة السواد فلا يكفر به ولا يسود به وجدانك لانّ صورة الكفر في الذهن ليس بكفر مذموم ولا صورة السواد فيه كسواد الخارج فكذلك الامر في هذا المقام فأتقن ولا تقع في مزالة الاقدام ومما يدل أيضا على أنّ مبادي الاشياء الشرية والامور المؤذية والمستقبحة التي توجد في عالم المواد والاجرام لا يلزم أن يكون فيها شرية أو نقص أو آفة على ما حققه العرفاء العالمون بعلم الاسماء من أنّ الاسماء الجلالية القهرية لله سبحانه كالمنتقم والجبار والقهار هي أسباب وجود هذه الاشرار والشرور كالكفرة والشياطين والفسقة وطبقات الجحيم وأهلها كما أنّ الاسماء الجمالية اللطيفة كالرحمن الرحيم الرؤف اللطيف هي مبادي وجود الاخيار والخيرات كالانبياء والاولياء والمؤمنين وطبقات الجنان وأهلها خير قالوا انّ الشيطان اللعين مخلوق من اسمه تعالى المضل لقوله تعالى حكاية عنه فبما جعلتني وقوله فبما أغويتني فالمضادات والمعاندات والمتخاصمات في عالم التفرقة والشرور والتضاد متوافقات متصالحات متحدات في عالم الوحدة الجمعية الخيرية ومنها انّ فعل العبد ان علم الله وجوده وتعلقت به ارادته وقضاؤه فهو واجب الصدور وان لم يعلم وجوده ولم تتعلق به ارادته وقضاؤه فهو ممتنع الصدور فكيف يكون فعل العبد مقدورا له وأجيب عنه بالنقض والحل أما النقض فلجريان مثله في حق الله في ارادته للاكوان الحادثة سيما عند من أثبت له تعالى ارادة متجددة (وأما الحل) فقال صاحب المحصل ومن يحذو حذوه من أتباع الشيخ الاشعري انّ الجواب عن هذا الاشكال الوارد على الكل أنّ الله تعالى لا يسئل عما يفعل وقد سبق حال ما ذكره (قال العلامة الطوسي في نقده) لو كان ذلك مبطلا لقدرة العبد واختياره في فعله لكان أيضا مبطلا لقدرة الرب واختياره تعالى في فعله فانه كان في الازل عالما بما سيفعله فيما لا يزال ففعله فيما لا يزال اما واجب أو ممتنع والجواب عنه ان العلم تابع للمعلوم وحينئذ لا يكون مقتضيا للوجوب والامتناع في العلوم وهذا الجواب بظاهره غير صحيح لانّ القول بتابعية العلم للمعلوم لا يجري الا في العلوم الانفعالية الحادثة لا في العلم القضائي الرباني لانه سبب وجود الاشياء والسبب لا يكون تابعا للمسبب ولعل ذلك المحقق الناقد انما ذكر هذا الجواب نيابة عن المعتزلة القائلين بثبوت الاشياء بحسب شيئيتها في الازل فالحق في الجواب أن يقال ان علمه تعالى وان كان سببا مقتضيا لوجود الفعل من العبد لكنه انما اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدرة العبد واختياره لكونهما من جملة أسباب

الفعل وعلته والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فكما أن ذاته تعالى علة فاعلة لوجود كل موجود ووجوبه وذلك لا يبطل توسيط العلل والشرائط وربط الاسباب بالمسببات فكذلك في علمه التام لكل شيء الذي هو عين ذاته كما في العلم البسيط والعقل الواحد أو لازم ذاته كما في العلم المفصل والعقول الكثيرة والعجب من امام المناظرين كيف يجري الحق على لسانه ورجع عن اصراره على نصرة مذهب الاشعري من ابطال القول بالعلة والمعلول فقال في المباحث المشرقية واعلم أنك متى حققت علمت أن النكتة في مسئلة القدم والحدوث والجبر والقدر شيء واحد وهو أن الشيء متى كانت فاعليته في درجة الامكان والجواز استحال أن يصدر عنه الفعل الا بسبب آخر فهذه المقدمة هي العمدة في المسئلتين ثم ان فاعلية الباري لما استحال أن يكون وجوبها بسبب منفصل وجب أن يكون وجوبها لذاته ومتى كانت فاعليته لذاته وجب دوام الفعل واما فاعلية العبد فلما استحال أن يكون وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته ولعدم دوام فاعليته لاجرم وجب استنادها الى ذات الله تعالى فحينئذ يكون فعل العبد بقضاء الله وقدره فان قيل اذا كان الكل بقدره فما الفائدة في الامر والنهي والثواب والعقاب وأيضا اذا كان الفعل بقضاء الله وقدره كان الفعل الذي اقتضى القضاء وجوده واجبا والذي اقتضى القضاء عدمه ممتنعا ومعلوم أن القدرة لا تتعلق بالواجب والممتنع فكان يجب أن لا يكون الحيوان فاعلا للفعل والترك لكنا نعلم ببديهة العقل كوننا قادرين على الافعال فبطل ما ذكرتموه فالجواب أن الامر والنهي وقوعهما أيضا من القضاء والقدر واما الثواب والعقاب فمن لوازم الافعال الواقعة بالقضاء لان الاغذية الرديئة كما أنها أسباب للامراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والاعمال الباطلة أسباب للامراض النفسانية وكذلك القول في جانب الثواب (واما حديث القدرة) فوجوب الفعل لا ينافي كونه مقدورا لان وجوب الفعل معلول وجوب القدرة والمعلول لا ينافي العلة بل متى كان وجوبه لاجل القدرة فحينئذ يستحيل أن يكون مقدورا بالقدرة والذي يدل على صحة ما ذكرناه أن أصحاب هذا الفن يقولون انه يجب على الله اعطاء الثواب والعوض للآلام في الآخرة والاخلال بالواجب يدل اما على الجهل واما على الحاجة وهما محالان على الله تعالى والمؤدي الى المحال محال فيستحيل من أحد أن لا يعطي الثواب والعوض واذا استحال عدم الاعطاء لزم وجوب الاعطاء فاذن صدور هذا الفعل عنه واجب مع أنه مقدور له فعلم أن كون الفعل واجبا بالتفسير الذي ذكرناه لا يمنع كونه مقدورا انتهى كلامه بألفاظه وهو أقرب الى نيل الحق من سائر ما أورده في كتبه ومؤلفاته وليس في هذه المرتبة ما ذكره في كتابه المحصل من قوله مسئلة الارادات تنتهي الى ارادة ضرورية دفعا

للتسلسل وذلك يوجب الاعتراف باستناد الكل الى قضاء الله وقدره (فقال الناقد المحقق) أقول قيل استناد الكل الى قضاء الله امّا أن يكون بلا توسط فى الايجاد للشئ أو يكون بتوسط والاول لا يقتضى انتهاء الارادة الى ارادته والثانى لا ينافى القول بالاختيار فان الاختيار هو الايجاد بتوسط القدرة والارادة سواء كانت تلك القدرة والارادة من فعل الله بلا توسط أو بتوسط شئ آخر فاذن من قضاء الله وقدره وقوع بعض الافعال تابعاً للاختيار فاعله ولا يندفع هذا الا باقامة البرهان على أن لا مؤثر فى الوجود الا الله انتهى أقول الفرق متحقق بين قولنا الا موجود الا والحق مؤثر فيه وعلة قريبة لايجاده بلا توسط وبين قولنا لا مؤثر فيه الا الله والاول هو الصحيح دون الثانى لما مضى من الفصل السابق أنّ حيثية نسبة الفعل الى العبد هى بعينها حيثية نسبته الى الرب وأنّ الفعل صادر من العبد من الوجه الذى هو صادر من الرب وبالجملة تحقيق هذه المسئلة الشريفة وهى توحيد الافعال من عظائم مسائل الالهية ولم يتيسر ولا يتيسر لأحد من الحكماء وغيرهم مع ادّعاء أكثر الحكماء بل كلهم لذلك كما نقله العلامة الطوسى فى شرح الاشارات من أنّ الكل متفقون على أنّ الوجود معلول له على الاطلاق الا لمن انكشف وتبين له بالبرهان القطعى والنور القدسى مسئلة توحيد الذات وأنى ذلك لأحد ممن عرفناه ونظرنا الى كتبه وكلامه متصفحين مفتشين ومنها أن الارادات الانسانية اذا كانت واردة من خارج باسباب وعلل منتهية الى الارادة القديمة فكانت واجبة التحقق سواء أرادها العبد أو لم يرد فكان العبد ملجأ مضطرا فى ارادته ألجأته اليها المشيئة الواجبة الالهية وما تشاؤن الا أن يشاء الله فالانسان كيف يكون فعله بارادته حيث لا تكون ارادته بارادته والا لترتبت الارادة متسلسلة الى غير نهاية والجواب كما علمت من كون المختار ما يكون فعله بارادته لا ما تكون ارادته بارادته والالزم أن تكون ارادته تعالى عين ذاته والقادر ما يكون بحيث ان أراد الفعل صدر عنه الفعل والا فلا لا ما يكون ان أراد الارادة للفعل فعل والا لم يفعل على أن لاحد أن يقول انّ ارادة الارادة كالعلم بالعلم وكوجود الوجود ولزوم اللزوم من الامور الصحيحة الانتزاع ويتضاعف فيه جواز الاعتبار لا الى حد لكن ينقطع تسلسله بانقطاع الاعتبار من الذهن الفارض لعدم التوقف العلى ههنا فى الخارج (من الاسفار الاربعة) لصدر الدين الشيرازى وهو من أفاضل الامامية المتأخرين ومن أماثل الصوفية المتبحرين رحمه الله رحمة واسعة (فى نسب النبى صلى الله عليه وسلم وأحواله فى مولده ومبعثه ومغازيه الى أن قبض عليه الصلاة والسلام) وهو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ابن هاشم بن عبد مناف بن قصى بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤى بن غالب بن فهر ابن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد

ابن عدنان واختلاف النسابون فيما بعد عدنان واسم عبد المطلب عامر واسم أبيه هاشم عمرو وسمي هاشما لهشمه الثريد واطعامه واسم عبد مناف المغيرة واسم قصي زيد وسمي مجمعا لانه جمع قبائل قريش فأنزلها مكة وأما أم رسول الله صلى الله عليه وسلم فهي آمنة بنت وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب ابن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة ولا نعلم أنه كان لآمنة أخ فيكون خالا للنبي صلى الله عليه وسلم ولكن بنو زهرة يقولون نحن أخوال النبي صلى الله عليه وسلم لان آمنة منهم أما جدة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لأبيه الادنى فهي فاطمة بنت عمرو ابن عائذ بن عمران بن مخزوم وهذه أم عبد الله أبي النبي صلى الله عليه وسلم وأما جدة النبي صلى الله عليه وسلم لامه أم آمنة بنت وهب برة بنت عبد العزى بن عثمان بن عبد الدار (أظآر النبي صلى الله عليه وسلم) كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مسترضعا في بني سعد بن بكر هوازن وكان ظئره حليمة بنت أبي ذؤيب واسم أبي ذؤيب عبد الله ابن الحرث بن سعد بن بكر واسم أبيه الذي أرضعته بلبانه الحرث عبد العزى بن سعد ابن بكر واخوته من الرضاعة عبد الله بن الحرث وأنيسة بنت الحرث وجدامة بنت الحرث وهي الشيماء لقب غلب على اسمها وابث فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس سنين ثم رد الى أمه (أزواج النبي صلى الله عليه وسلم) أول أزواجه خديجة بنت خويلد بن أسد بن عبد العزى بن قصي وأمها فاطمة بنت زائدة بن الاصم من بني عامر ابن لؤي وخديجة أم أولاد النبي صلى الله عليه وسلم جميعا الا ابراهيم فانه لمارية القبطية وكانت خديجة عند عتيق بن عائذ المخزومي فولدت له جارية ثم تزوجها بعده أبو هالة زرارة بن نباش الاسيدي ومات بمكة في الجاهلية وكانت ولدت له هند بن أبي هالة فتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بعده ولم ينكح عليها امرأة حتى ماتت وربي ابنها هندا فكان ربيبه وكان تزوجها وهو ابن خمس وعشرين سنة ولم تزل معه الى أن قبضت أربعا وعشرين سنة وشهورا وكانت وفاتها بعد وفاة أبي طالب عمه بثلاثة أيام وتزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد خديجة سودة بنت زمعة وكانت تحت السكران بن عمرو وهو من مهاجرة الحبشة فمات ولم يعقب فتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بعده وهي أول من تزوج من نسائه بعد خديجة رضي الله عنهما ثم تزوج عائشة بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنه بكرا ولم يتزوج بكرا غيرها وكان تزوجه بها بمكة وهي بنت ست سنين ودخل بها بالمدينة وهي بنت تسع بعد مقدمه بسبعة أشهر وقبض عليه الصلاة والسلام وهي بنت ثماني عشرة وبقيت الى خلافة معاوية وتوفيت سنة ثمان وخمسين وقد قاربت السبعين وقيل لها ندفنك مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت اني قد أحدثت بعده فادفنوني مع أخواتي فدفنت بالبقيع وتزوج صلى الله عليه وسلم حفصة بنت عمر بن الخطاب رضي الله عنه وكانت تحت

يخنيس بن عبد الله بن حذافة السهمي وكان رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم الى
كسرى ولا عقب له وماتت حفصة بالمدينة في خلافة عثمان رضي الله تعالى عنه وتزوج
زينب بنت خزيمة من بني عبد مناف بن هلال بن عامر بن صعصعة وكانت قبله عند
عبيدة بن الحرث وماتت قبله ويقال لها أم المساكين وتزوج زينب بنت جحش الاسدية
من بني غنم بن دودان بن أسد بن خزيمة وهي بنت عمة النبي صلى الله عليه وسلم أمها أميمة
بنت عبد المطلب وهي أول من مات من أزواجه بعد وفاته في خلافة عمر رضي الله عنه
وكانت عند زيد بن حارثة وفيها نزلت واذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت
عليه أمسك عليك زوجك وتزوج أم حبيبة بنت أبي سفيان بن حرب واسمها رملة
وكانت تحت عبيد الله بن جحش الاسدي فتنصر وهلك بأرض الحبشة فتزوجها
رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان السرير الذي حمل عليه رسول الله صلى الله
عليه وسلم في بيتها فهو باق بالمدينة عند مولى لها وبقيت الى خلافة معاوية وتزوج
أم سلمة بنت أبي أمية بن المغيرة وكانت قبله تحت أبي سلمة بن عبد الاسد وأم سلمة
بنت عم أبي جهل وأخوها عبد الله بن أبي أمية كان من أشد قريش عداوة للنبي صلى
الله عليه وسلم ثم أسلم فاستشهد يوم الطائف وتوفيت أم سلمة سنة تسع وخمسين بعد
عائشة بستة أشهر وأيام وتزوج ميمونة بنت الحرث تزوجها وبنى بها بسرف وسرف
على عشرة أميال من مكة وتوفيت أيضا بسرف سنة ثمان وثلاثين ودفنت هنالك
وكانت قبل أن يتزوجها تحت أبي سبرة بن أبي رهم العامري وتزوج صفية بنت
حيي بن أخطب النضيري وكانت عند رجل من يهود خيبر يقال له كنانة فضرب
رسول الله صلى الله عليه وسلم عنقه بأمر أحل دمه وسبى أهله وتزوجها وتوفيت
سنة ست وثلاثين وتزوج جويرية بنت الحرث وكان أغار على بني المصطلق وهم غارون
ونعمهم تسقى على الماء فكانت جويرية بنت الحرث مما أصاب وتزوجها النبي صلى
الله عليه وسلم وتوفيت سنة ست وخمسين وأما التي وهبت نفسها النبي صلى الله
عليه وسلم قال أبو اليقظان هي خولة بنت حكيم السلمي وقال غيره هي أم شريك
الازدية (أولاد النبي صلى الله عليه وسلم) ولد لرسول الله صلى الله عليه وسلم من خديجة
القاسم وبه كان يكنى والطاهر والطيب وفاطمة وزينب ورقية وأم كلثوم ومن مارية
القبطية ابراهيم فأما القاسم والطيب فماتا بمكة صغيرين قال مجاهد مكث القاسم
سبع ليال ثم مات وأما زينب فكانت عند أبي العاصي بن الربيع بن عبد العزى
ابن عبد شمس واسم أبي العاصي القاسم وأمه هالة بنت خويلد بن أسد بن عبد
العزى أخت خديجة بنت خويلد وكان تزوجها وهو مشرك وكان أسر يوم بدر فمن
عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فأطلقه بغير فداء وأتت زينب النبي صلى الله عليه
وسلم بالمدينة فقدم أبو العاصي المدينة فأسلم وحسن اسلامه وماتت زينب بالمدينة

بعد مصير النبي صلى الله عليه وسلم اليها بسبع سنين وشهرين وأما رقية فتزوجها
عتبة بن ابي لهب فامره أبوه أن يطلقها قبل أن يدخل بها وتزوجها عثمان بن عفان
بالمدينة وماتت بها بعد مقدمه المدينة بسنة وعشرة أشهر وعشرين يوما وولدت
لعثمان عبد الله ومات وهو ابن ست سنين وأما أم كلثوم فتزوجها عتبة بن ابي لهب
ففارقها قبل أن يدخل بها وتزوجها عثمان بعد رقية وتوفيت لثمان سنين وشهر
وعشرة أيام بعد مقدمه بالمدينة وأما فاطمة فتزوجها علي ابن أبي طالب بالمدينة
بعد سنة من مقدمه المدينة وبنى بها بعد ذلك بنحو من سنة وماتت بعد وفات النبي
صلى الله عليه وسلم بمائة يوم وولدت لعلي الحسن والحسين ومحسنا وأم كلثوم الكبرى
وزينب الكبرى وأما ابراهيم من مارية القبطية فانه ولد بالمدينة بعد ثمان
سنين من مقدمه وعاش سنة وعشرة أشهر وثمانية أيام وكانت مارية هدية المقوقس
ملك مصر (خيل رسول الله صلى الله عليه وسلم) كان فرسه يوم احد السكب وفرس
ابي عرعرة بردة بن نيار يومئذ يقال له ملاوح والمرتجز فرس رسول الله صلى الله
عليه وسلم الذي اشتراه من الاعرابي وشهد له خزيمة بن ثابت وكان له عليه السلام
فرس يقال له لزاز وفرس يقال له الظرب وفرس يقال له اللحيف وفرس يقال له
لورد وكانت البغلة التي اهداها اليه المقوقس يقال لها دلدل وبقيت
الى زمن معاوية وكان له حمار يقال له يعفور وكان له من النوق القصواء والجدعاء
والعضباء وكانت لقاحه التي أغار عليها عيينة بن حصن بالغابة عشرين لقحة
(أحواله صلى الله عليه وسلم) قالوا ولد رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الفيل وبين
عام الفيل وعام الفجار عشرون سنة ودفعته امه الى أظآره من بني سعد بن بكر
فلم يزل عندهم خمس سنين ثم ردوه عليها فاخرجته امه الى أخواله بالمدينة بعد سنة
فتوفيت بالابواء وردته أم ايمن حاضنته الى مكة بعد موت امه وتوفى عبد المطلب
وهو ابن ثمان سنين وشهرين وخرج مع ابي طالب عمه الى الشأم وهو ابن اثنتي عشرة
سنة وشهد الفجار وهو ابن عشرين سنة وخرج الى الشأم في تجارة لخديجة وهو ابن
خمس وعشرين سنة وتزوجها بعد ذلك بشهرين وأيام وبنت الكعبة ورضيت قريش
بحكمه فيها وهو ابن خمس وثلاثين سنة وبعث وهو ابن أربعين سنة ورأت قريش
النجوم يرمى بها بعد عشرين يوما من مبعثه وتوفى عمه أبو طالب وهو ابن تسع
وأربعين سنة وثمانية اشهر وايام وتوفيت خديجة بعد أبي طالب بثلاثة ايام ثم خرج
الى الطائف ومعه زيد بن حارثة بعد ثلاثة اشهر من موت خديجة وأقام بها شهرا
ثم رجع الى مكة في جوار مطعم بن عدي وأسرى به الى بيت المقدس بعد سنة ونصف
من وقت رجوعه الى مكة ثم امره الله بالهجرة وافترض عليه الجهاد فامر أصحابه
بالهجرة فخرجوا أرسالا وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه أبو بكر وعامر بن

فهيرة مولى ابي بكر وعبد الله بن ارقد ويقال ارقط ويقال اريقط الديلي وخلف
علي بن ابي طالب على ودائع كانت للناس عنده حتى أداها ثم لحق به وهاجر
الى المدينة وهو ابن ثلاث وخمسين ودخل المدينة يوم الاثنين لاثنتي عشرة ليلة خلت
من شهر ربيع الاول فكان التاريخ من شهر ربيع الاول فردّ الى المحرم لانه اول
شهور السنة ونزل بقباء على كلثوم بن الهدم من بني عمرو بن عوف الاوس ثم مات
كلثوم فتحول الى سعد بن خيثمة الاوسي وأقام شهرا وأربعة أيام الى أن أتمت صلاة
المقيم ثم آخى بين المهاجرين والانصار بعد خمسة اشهر من وقت اتمام الصلاة ثم غزا
غزوة ودان بعد ستة أشهر ثم غزا عير القريش بعد شهر وثلاثة ايام ثم غزا في طلب كرز
حتى بلغ بدرا بعد عشرين يوما ووجهت القبلة الى الكعبة ثم غزا بدرا قال الشعبي بدر
كانت بئر الرجل يدعى بدرا قال وكان المشركون تسعمائة وخمسين رجلا وكان المسلمون
ثلثمائة وبضعة عشر رجلا يعتقب النفر البعير الواحد عدة الانصار منهم مائتان
وسبعون رجلا والباقون من سائر الناس وكان لواء رسول الله صلى الله عليه وسلم
أبيض ورايته سوداء من مرط لعائشة مرحل وكانت رايته يومئذ مع علي ولواؤه مع
مصعب بن عمير قتل من المشركين يوم بدر خمسون رجلا واسر أربعة وأربعون رجلا
وكان ممن أسر العباس بن عبد المطلب وعقيل بن ابي طالب وكانا خرجا مكرهين
ونوفل بن الحرث بن عبد المطلب وكان في الاسارى عقبة بن ابي معيط والنضر
ابن الحرث بن كلدة فقتلهما النبي صلى الله عليه وسلم بالصفراء واستشهد من المسلمين
اربعة عشر رجلا وكانت بدر في شهر رمضان سنة اثنتين لسبع عشرة ليلة خلت منه
قال ابن اسحق وكانت غزوة أحد سنة ثلاث في شوال قال ولما سارت قريش لحرب
رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج رسول الله والمسلمون حتى نزلوا بيوت بني حارثة
فأقاموا بقية يومهم وليلتهم ثم خرج من غد في الف رجل من أصحابه فلما كانوا في بعض
الطريق انخزل عنهم عبد الله بن أبي ابن سلول بثلث الناس وقالوا والله ما ندري على
ما نقتل انفسنا وهمت بنو حارثة وبنو سلمة بالرجوع ثم عصمهم الله ومضى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فذب فرس بذنبه فاصاب ذؤاب سيف فاستله فقال عليه السلام
لصاحب السيف وكان يحب الفأل ولا يعتافه شم سيفك فاني أرى السيوف ستسل
اليوم وكانت قريش يومئذ ثلاثة آلاف ورسول الله صلى الله عليه وسلم في سبعمائة
وكان على الرماة يومئذ عبد الله بن جبير وكانت الهزيمة على المشركين حتى خالفت الرماة
ما أمرها به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الثبات بموضعها ومالت الى الغنائم
فأصيب المسلمون وانهزم منهم من انهزم واستشهد من المهاجرين يوم احد أربعة نفر
حمزة بن عبد المطلب وعبد الله بن جحش ومصعب بن عمير وشماس بن عثمان بن الشريد
واستشهد من الانصار أحد وستون رجلا وأسماء من قتل من المشركين وعددهم

في كتب

فى كتب السير وكان يوم الخندق سنة أربع ويوم المصطلق وبنى سليمان فى شعبان سنة خمس ويوم خيبر فى سنة ست وحاصرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بضع عشرة ليلة وفيها قدم عليه جعفر بن ابى طالب من عند النجاشى وفيها صالحه اهل فدك على النصف من ثمارهم فكانت له خاصة لانه لم يوجف عليها المسلمون بخيل ولا ركاب وفيها خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم معتمرا فصده المشركون وكان ساق معه من الهدى سبعين بدنة فعكفوه عن أن يبلغ محله فبايعه المسلمون تحت الشجرة وكانوا خمسة عشر ومائة وكان أول من بايع عبد الله بن عمر وكان سبب البيعة عثمان وذلك أنه عليه السلام بعثه الى مكة ليخبر قريشا أنه لم يأت لحرب فاحتبسته قريش عندها وبلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قد قتل فدعا الناس الى البيعة على مناجزة القوم ثم بلغه أن الذى ذكر من أمر عثمان باطل وبعث صلى الله عليه وسلم بعثه الى مؤتة فى سنة ثمان واستعمل عليهم زيد بن حارثة وقال ان اصيب فجعفر وان أصيب فعبد الله بن رواحة على الناس وكانوا ثلاثة آلاف فقتل زيد وجعفر وعبد الله وقام بأمر الناس بعدهم خالد بن الوليد وقاتل مقاتلة عظيمة فانحازت كل طائفة من غير انهزام وفى سنة ثمان فتح الله عليه مكة فى شهر رمضان فأقام بها خمس عشرة ليلة يقصر الصلاة ثم سار الى حنين فى شوال سنة ثمان واستخلف على مكة عتاب بن أسيد فلقى رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع هوازن بحنين للنصف من شوال فهزمهم الله ونفله أموالهم ونساءهم وكان الذين ثبتوا مع النبى صلى الله عليه وسلم يوم حنين بعد هزيمة الناس على بن ابى طالب والعباس بن عبد المطلب آخذا بحكمة بغلته والفضل ابن العباس وأبا سفيان بن الحرث بن عبد المطلب وابنه قثم بن ابى سفيان ثم سار رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد حنين الى الطائف فحاصرهم شهرا ثم انصرف ولم يفتحها فاعتمر من الجعرانة فى ذى القعدة ثم انصرف راجعا الى المدينة فدخلها وأقام بالمدينة الى رجب سنة تسع ثم سار الى أرض الروم فكان أقصى أثره تبوك فأقام بها وبنى مسجدا هو بها الى اليوم وفتح الله عليه فى سفره ذلك دومة الجندل بعث اليها خالد بن الوليد فأتاه بأكيدر صاحبها فصالحه على الجزية ثم أقام بالمدينة الى حضور الموسم سنة تسع فبعث أبا بكر اميرا على الحاج فأقام للناس حجهم وهى أول حجة كانت فى الاسلام وأنزلت براءة بعد أن سار أبو بكر فبعث بها مع على بن ابى طالب وأمره أن يقوم بها فى الناس اذا فرغ ابو بكر من الحج ثم صدر على وأبو بكر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ودخلت سنة عشر فأقامها رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة وجاءته وفود العرب من كل وجه وبعث رسله الى ملوك الارض ودخل الناس فى الاسلام أفواجا وأنزلت عليه اذا جاء نصر الله والفتح فعلم أنه قد نعى الى نفسه فلما حضر الموسم خرج عليه السلام لخمس ليال بقين من ذى القعدة فأقام للناس حجهم

ثم صدر الى المدينة فأقام بها بقية ذى الحجة تمام سنة عشر والمحرم وصفر واثنى عشرة ليلة من شهر ربيع الاول سنة احدى عشرة ثم قبضه الله يوم الاثنين وكان مقامه الى أن قبض عشر سنين كوامل وقد بلغ من السن ثلاثا وستين سنة ويقال انه ولد يوم الاثنين وبعث يوم الاثنين ودخل المدينة يوم الاثنين وقبض يوم الاثنين ودفن ليلة الاربعاء فى حجرة عائشة رضى الله عنها وعن أبيها (خلافة ابى بكر وأخباره ونسبه) هو أبو بكر عبد الله بن ابى قحافة عثمان وكان اسم ابى بكر فى الجاهلية عبد الكعبة فسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله ولقبه عتيق لجمال وجهه اولانه عتيق الله من النار كما أخبر به النبى صلى الله عليه وسلم وسمى صديقا لتصديقه خبر المسرى فهو عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤى ابن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بويع فى اليوم الذى قبض فيه رسول الله عليه السلام فى سقيفة بنى ساعدة بن كعب بن الخزرج ثم بويع بيعة العام يوم الثلاثاء من بعد ذلك اليوم وارتدت العرب الا القليل منهم بمنع الزكاة فجاهدهم حتى استقاموا وبعث عمر بن الخطاب فحج بالناس سنة احدى عشرة وفتح اليمامة وقتل مسيلمة الكذاب والاسود بن كعب العبسى بصنعاء وحج أبو بكر بالناس فى سنة اثنتى عشرة ثم صدر الى المدينة فبعث الجيوش الى الشأم فكانت اجنادين سنة ثلاث عشرة فى جمادى الاولى واختلفوا فى سبب مرضه الذى مات به وفى اليوم الذى مات فيه فقيل انه سم فمات يوم الاثنين فى آخره وقيل انه اغتسل فى يوم بارد فحم ومرض خمسة عشر يوما وتوفى يوم الجمعة لتسع ليال بقين من جمادى الآخرة سنة ثلاث عشرة فكانت ولايته سنتين وثلاثة أشهر وتسع ليال اتفقوا على أن عمره ثلاث وستون سنة فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أسن من أبى بكر بمقدار سنى خلافته (خلافة عمر ونسبه وأخباره) هو عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن قرط بن رياح بن عبد الله ابن رزاح بن عدى بن كعب بن لؤى بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة ويكنى أبا حفص وكان يدعى الفاروق لانه أعلن بالاسلام ونادى به والناس يخفونه ففرق بين الحق والباطل وكان المسلمون يوم أسلم تسعة وثلاثين رجلا وامرأة بمكة فكملهم عمر أربعين وقال ابن مسعود مازلنا أعزة منذ اسلم عمر بويع له بالخلافة باستخلاف ابى بكر اياه ففتح الله عليه فى سنى ولايته بيت المقدس وبلاد الشأم والعواصم مما يلى الروم وهمذان ونهاوند والاهواز وما والاهما من بلاد العجم حتى انتهت الفتوحات الى اصطخر كما هو مذكور فى كتب التواريخ وحج بالناس عشر سنين متوالية ثم صدر الى المدينة فقتله فيروز أبو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة يوم الاثنين لاربع ليال بقين من ذى الحجة تتمة سنة ثلاث وعشرين وصلى عليه صهيب وقبر فى حجرة عائشة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أبى بكر وكانت ولايته عشر سنين وستة أشهر وتوفى وهو ابن

خمس وخمسين سنة على الاصح وقيل ابن ثلاث وستين سنه (خلافة عثمان وأخباره ونسبه) هو عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي ابن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤى بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بويع غرة المحرم سنة أربع وعشرين وهو يومئذ ابن تسع وستين سنة وفتح فى ولايته أكثر بلاد فارس وطبرستان وكرمان وسجستان وسواحل بحر الروم والاردن وافريقية وحصون قبرص وغيرها الى سنة خمس وثلاثين ثم حوصر فى ذى الحجة من تلك السنة أكثر من عشرين يوما وقصته مشهورة قتل يوم الاربعاء بعد العصر ودفن يوم السبت بعد الظهر على الاصح وقال الواقدى قتل يوم الجمعة لثمان ليال خلت من ذي الحجة سنة خمس وثلاثين وهو يومئذ ابن اثنتين وثمانين سنة وقال هذا مالا اختلاف فيه ودفن بالبقيع ليلا وصلى عليه جبير بن مطعم وأخفوا قبره وقيل دفن بأرض يقال لها حش كوكب وهو بستان كان اشتراها عثمان وزادها فى البقيع (خلافة على بن أبى طالب رضى الله عنه) واسم أبى طالب عبد مناف بن عبد المطلب بن هاشم ويكنى أبا الحسن قال ابن اسحق لما قتل عثمان بويع على بن أبى طالب بيعة العامة فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبايع له أهل البصرة وبايع له بالمدينة طلحة والزبير وكانت عائشة خرجت من المدينة حاجة وعثمان محصور ثم صدرت عن الحج فلما كانت بسرف لقيها الخبر بقتل عثمان وبيعة على فانصرفت راجعة الى مكة ولحق بها طلحة والزبير ومروان بن الحكم وعبد الله بن عامر ويعلى بن منبه عامل اليمن فلما تتاموا بمكة تشاوروا فيما يريدون من الطلب بدم عثمان وهموا بالشأم فكان معاوية نصرفهم عبد الله بن عامر عن ذلك الى البصرة فأخذوا عثمان بن حنيف عامل على بها فهموا بقتله ثم حبسوه وقتلوا خمسين رجلا كانوا معه على بيت المال وغير ذلك من أعماله فلما بلغ عليا مسيرهم خرج مبادرا اليهم واستنجد أهل الكوفة ثم سار الى البصرة ومعه بضعة عشر ألف فخرج اليه طلحة والزبير وعائشة بأهل البصرة وهم تسعة عشر ألفا فاقتتلوا قتالا شديدا فقتل طلحة وهزم من كان معه ورجع الزبير فقتل بوادى السباع قتله عمرو بن جرموز وأحيط بعائشة وأخذت ودخل على البصرة بمن معه فبايعه أهلها وأطلق عثمان بن حنيف ولم يكن له بها كبير مقام حتى انصرف الى الكوفة واستعمل على البصرة عبد الله بن عباس وتهيأ لحرب معاوية فسار بأهل العراق ومن معه من سائر الناس وأقبل معاوية فى أهل الشأم ومن اتبعه فكانت وقعة صفين ثم الحكمان ولم يزل فى حرب الى أن قتل رضى الله عنه ولم يحج فى شئ من سنيه لشغله بالحروب وقتل ليلة الجمعة لسبع عشرة ليلة مضت من شهر رمضان وهو ابن ثلاث وستين وقيل ابن ثمان وخمسين وكانت ولايته خمس سنين الا ثلاثة أشهر وقاتله عبد الرحمن بن ملجم المرادى لعنه الله وقصته مشهورة (وأما الحسن بن على) فكان يكنى أبا محمد

ولما قتل على بويع له بالكوفة وبويع لمعاوية ببيت المقدس فسار معاوية يريد الكوفة
فسار الحسن يريده فالتقوا بمسكن من أرض الكوفة فصالح الحسن معاوية وبايع له
ودخل معه الكوفة ثم انصرف معاوية الى الشأم وانصرف الحسن الى المدينة فمات بها
سمته جعدة بنت الاشعث امرأته بمواعد وعدها معاوية اياها وكانت وفاته فى شهر
ربيع الاول سنة تسع وأربعين وهو يومئذ ابن سبع وأربعين سنة (وأما الحسين بن على)
فكان يكنى أبا عبد الله وخرج على يزيد فوجه اليه عبيد الله بن زياد عمر ابن سعيد
ابن أبى وقاص فقتل بكربلاء سنة احدى وستين يوم عاشوراء وهو ابن ثمان وخمسين
سنة وقيل ست وكان يخضب بالسواد وقصته معروفة رضوان الله عليهم أجمعين
الى هنا من كتاب المعارف لابن قتيبة بن مسلم ملخصا بعض التلخيص ومن أراد
التفصيل فعليه بمراجعة السير والتواريخ (اعلم) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان
يعرض نفسه على قبائل العرب فى كل موسم فبينما هو عند العقبة اذ لقى رهطا
من الخزرج فقال ألا تجلسون أكلمكم قالوا بلى فجلسوا فدعاهم الى الله وعرض عليهم
الاسلام وتلا عليهم القرآن وكانوا قد سمعوا من اليهود أن النبى عليه السلام قد أظل
زمانه فقال بعضهم لبعض والله انه لذلك فلا يسبقن اليهود عليكم فأجابوه فلما انصرفوا
الى بلادهم وذكروه لقومهم فشا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فيهم فأتى فى العام
القابل اثنا عشر رجلا الى الموسم من الانصار أحدهم عبادة بن الصامت فلقوا
رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعقبة وهى بيعة العقبة الاولى فبايعوه بيعة النساء
يعنى ما قال الله تعالى يا أيها النبى اذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن
بالله شيأ ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن
وأرجلهن ولا يعصينك فى معروف ثم انصرفوا وخرج فى العام الآخر سبعون
رجلا الى الحج فواعدهم عليه السلام العقبة أوسط أيام التشريق قال كعب
ابن مالك لما كانت الليلة التى واعدنا فيها بتنا أول الليل مع قومنا فلما استثقل
الناس من النوم تسللنا من فرشنا حتى اجتمعنا بالعقبة فأتانا رسول الله صلى الله
عليه وسلم مع عمه العباس فقال العباس يا معشر الخزرج ان محمدا حيث علمتم فهو
فى منعة ونصرة من قومه وعشيرته وقد أبى الا الانقطاع اليكم فان كنتم وافين بما
وعدتموه فأنتم وما تحملتم والا فاتركوه فى قومه فتكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم
داعيا الى الله ومرغبا فى الاسلام وتاليا القرآن فاجبناه بالايمان فقال انى
أبايعكم على أن تمنعونى مما منعتم به آباءكم فقلنا ابسط يديك نبايعك عليه فقال
عليه السلام أخرجوا الى منكم اثنى عشر نقيبا فأخرجنا من كل فرقة نقيبا وكان
عبادة نقيب بنى عوف وهذه بيعة العقبة الثانية وله عليه السلام بيعة ثالثة
مشهورة وهى البيعة التى وقعت بالحديبية تحت الشجرة عند توجهه من المدينة الى

مكة وتسمى بيعة الرضوان وهذه بعد الهجرة بخلاف الاولين وعبادة شهدهما فهو من المبايعين فى الثلاث رضى الله عنه (من شرح البخارى للكرمانى عليه الرحمة) يعنى أهل النظر قالوا حديثان متناقضان قالوا رويتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما كفر بالله نبى قط وانه بعث اليه ملكان فاستخرجا من قلبه وهو صغير علقة ثم غسلا قلبه ثم رداها الى مكانه ثم رويتم أنه كان على دين قومه أربعين سنة وأنه زوج ابنتيه عتبة بن أبى لهب وأبا العاص بن الربيع وهما كافران قالوا وفى هذا تناقض واختلاف وتنقص لرسول الله صلى الله عليه وسلم قال أبو محمد ونحن نقول انه ليس فيه بنعمة الله تعالى لاحد متعلق ولا مقال اذا عرف معناه لان العرب جميعا من ولد اسمعيل بن ابراهيم صلوات الله على نبينا وعليهما خلا اليمن ولم يزالوا على بقايا من دين أبيهم ومن ذلك حج البيت وزيارته والختان والنكاح وايقاع الطلاق اذا كان ثلاثا وللزوج الرجعة فى الواحدة والاثنين وتفريق الفراش فى وقت الحيض والغسل من الجنابة ودية النفس مائة من الابل والقصاص فى الجرح وقطع اليد فى السرقة ودفع الظلم ولزوم القتل لقاطع الطريق والرجم للزانى المحصن والزانية المحصنة كذا واتباع الحكم فى المبال فى الخنثى وتحريم ذوات المحارم بالقرابة والصهر والنسب وهذه أمور مشهورة عندهم وكانوا مع ذلك يؤمنون بالله تعالى ويوحدونه فى صفاته وأفعاله ويؤمنون بالملكين الكاتبين وكلهم أهل التوحيد فى الاعتقاد قال الاعشى وهو جاهلى

فلا تحسبنى كافرا لك نعمة ＊ على شاهدى يا شاهد الله فاشهد

يريد على لسانى يا ملك الله فاشهد بما أقول ويؤمن بعضهم بالبعث والحساب وآباء النبى صلى الله عليه وسلم وأمهاته كلهم مؤمنون بالبعث والحساب وموحدون فى اعتقادهم قال زهير بن أبى سلمى وهو جاهلى لم يلحق الاسلام فى قصيدته المشهورة التى تعد من السبع

يؤخر فيوضع فى كتاب ويدخر ＊ ليوم الحساب أو يعجل فينقم

وكانوا يقولون فى البلية وهى الناقة التى تعقل عند قبر صاحبها فلا تعلف ولا تسقى حتى تموت ان صاحبها يجىء يوم القيامة راكبا وان لم يفعل أولياؤه ذلك بعده جاء ماشيا راجلا فقد ذكر أبو زيد فقال كالبلايا رؤسها فى الولايا ＊ مانحات السموم حر الخدود والولايا البراذع وكانوا يقورون البرذعة ويدخلونها فى عنق تلك الناقة وقال النابغة

مجلتهم ذات الاله ودينهم ＊ قويم فما يرجون غير العواقب

يريد الجزاء بالاعمال وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم على دين قومه يعنى على دين اسمعيل وابرهيم عليهما السلام وهو الاسلام يراد على ما كانوا عليه من الايمان بالله والعمل بشريعتهما فى تلك المذكورات وكان مع هذا لم يقرب من الاوثان فى صغره

وكبره قبل الوحي وكان يعيبهم وقال عليه السلام بغضت الى غير أنه كان لا يعرف فرائض الله والشرائع التي شرعها لعباده على لسانه حتى أوحى اليه ولذلك قال تعالى ألم يجدك يتيما فآوى ووجدك ضالا فهدى يريد ضالا عن تفصيل الايمان والاسلام وشرائعه فهداك وكذلك قوله عز وجل ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان يريد ما كنت تدري ما القرآن ولا شرائع الايمان ولم يرد بالايمان الذي هو الاقرار لان آباءه الذين كانوا في أفعالهم على الكفر والشرك كانوا في اعتقادهم موحدين لانهم يعرفون الله ويؤمنون به ويعبدون الله على شريعة ابراهيم عليه السلام لكن يتخذون من دون الله آلهة يتقربون بها اليه تعالى وتقربهم فيما ذكروا منه ويتقون الظلم ويحذرون عواقبه ويتحالفون على أن لا يبغي على أحد ولا يظلم وقال عبد المطلب لملك الحبشة حين سأله حاجته فقال ابل ذهبت لي فعجب منه كيف لم يسأله الانصراف عن البيت فقال ان لهذا البيت من يمنع منه أو كما قال فهؤلاء كانوا يقرون بالله ويؤمنون به فكيف لا يكون الطيب المطهر قبل الوحي يؤمن بالله تعالى وهذا لا يخفى على أحد ولا يذهب عليه أن مراد الله تعالى في قوله ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان أن الايمان شرائع الايمان قال ابو محمد ومعنى هذا الحديث أنه عليه السلام كان على دين ابراهيم واسمعيل عليهما السلام وقومه هؤلاء كذلك الا بني أمية وعبد شمس وغيرهما من كفرة قريش كابي جهل وغيره لانه تعالى حكى عن ابراهيم عليه السلام فمن اتبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم وقال لنوح عليه السلام انه ليس من أهلك يعني ابنه لما كان على غير دينه وأما تزويجه ابنتيه الى الكافرين فهذا أيضا من الشرائع التي كان لا يعلمها وانما تقبح الاشياء بالتحريم وتحسن بالاطلاق والتحليل وليس في تزويجهما كافرين قبل أن يحرم الله عليه انكاح الكافر وقبل أن ينزل عليه الوحي ما يلحق به كفرا بالله تعالى (من شرح الاحاديث التي ترى ظواهرها متناقضة) لابي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري صاحب كتاب المعارف وغيره من الكتب النافعة (علوم السحر والطلسمات) وهي علم بكيفية استعدادات تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر اما بغير معين أو بمعين من الامور السماوية والاول هو السحر والثاني هو الطلسمات ولما كانت هذه العلوم مهجورة عند الشرائع لما فيها من الضرر ولما يشترط من الوجهة الى غير الله من كوكب وغيره كانت كتبها كالمفقودة بين الناس الا ما وجد في كتب الامم الاقدمين فيما قبل نبوة موسى عليه السلام مثل النبط والكلدانيين فان جميع من تقدمه لم يشرعوا الشرائع ولا جاؤا بالاحكام انما كانت كتبهم مواعظ وتوحيدا وتذكيرا بالجنة والنار وكانت هذه العلوم في أهل بابل من السريانيين والكلدانيين وفي أهل مصر من القبط وغيرهم وكان لهم فيها التآليف والآثار ولم يترجم لنا من كتبهم فيها الا القليل

مثل

مثل الفلاحة النبطية لابن وحشية من أوضاع أهل بابل فأخذ الناس هذا العلم منها وتفننوا فيه ووضعت بعد ذلك الاوضاع مثل مصاحف الكواكب السبعة وكتاب طمطم الهندى فى صور الدرج والكواكب وغيرهم ثم ظهر بالمشرق جابر بن حيان كبير السحرة فى هذه الملة فتصفح كتب القوم واستخرج الصناعة وغاص على زبدها فاستخرجها ووضع فيها عدة من التآليف وأكثر الكلام فيها وفى صناعة الكيمياء لانها من توابعها لان احالة الاجسام النوعية من صورة الى أخرى انما تكون بالقوى النفسانية لا بالصناعة العملية فهو من قبيل السحر ولنقدم هنا مقدمة يتبين لك منها حقيقة السحر وذلك أن النفوس البشرية وان كانت واحدة بالنوع فهى مختلفة بالخواص وهى أصناف وكل صنف مختص بخاصية لا توجد فى الصنف الآخر وصارت تلك الخواص فطرة وجبلة لصنفها فنفوس الانبياء عليهم السلام لها خاصية تستعد بها للانسلاخ من الروحانية البشرية الى الروحانية الملكية حتى تصير ملكا فى تلك اللمحة التى انسلخت منها وهذا هو معنى الوحى وهى فى تلك الحالة محصلة للمعرفة الربانية ومخاطبة الملائكة عن الله تعالى وما يتبع ذلك من التأثير فى الاكوان ونفوس السحرة لها خاصية التأثير فى الاكوان واستجلاب روحانية الكواكب للتصرف بها والتأثير بقوة نفسانية أو شيطانية فاما تأثير الانبياء عليهم السلام فمدد الهى وخاصية ربانية ونفوس الكهنة لها خاصية الاطلاع على المغيبات بقوى شيطانية وهكذا كل صنف مختص بخاصية لا توجد فى الآخر والنفوس الساحرة على مراتب ثلاث يأتى شرحها فأولاها المؤثرة بالهم فقط من غير آلة ولا معين وهذا هو الذى تسميه الفلاسفة السحر والثانية بمعين من مزاج الافلاك والعناصر أو خواص من الاعداد ويسمونها الطلسمات وهى أضعف رتبة من الاولى والثالثة تأثير فى القوى المتخيلة يعمد صاحب هذا التأثير الى القوى المتخيلة فيتصرف فيها بنوع من التصرف ويلقى فيها أنواعا من الخيالات والمحاكاة وصورا مما يقصده من ذلك ثم ينزلها الى الحس من الرائين بقوة نفسه المؤثرة فيه فينظر الراؤن كأنها فى الخارج وليس هناك شئ كما يحكى عن بعضهم أنه يرى البساتين والانهار والقصور وليس هناك شئ من ذلك ويسمى هذا عند الفلاسفة الشعوذة أو الشعبذة هذا تفصيل مراتبه ثم هذه الخاصية تكون فى النفس بالقوة شأن القوى البشرية كلها وانما تخرج الى الفعل بالرياضة ورياضة السحر كلها انما تكون بالتوجه الى الافلاك والكواكب والعوالم العلوية والشياطين بأنواع التعظيم والعبادة والخضوع والتذلل فهى لذلك وجهة الى غير الله وسجود له والوجهة الى غير الله كفر فلهذا كان السحر كفرا والكفر من موادّه وأسبابه كما رأيت ولهذا اختلف الفقهاء فى قتل الساحر هل هو لكفره السابق على فعله أو لتصرفه بالافساد وما ينشأ عنه من الفساد فى الاكوان والكل حاصل منه ثم

لما كانت المرتبتان الاوليان من السحر لهما حقيقة فى الخارج والمرتبة الاخيرة
الثالثة لا حقيقة لها اختلف العلماء فى السحر هل له حقيقة أو انما هو تخييل فالقائلون
أن له حقيقة نظروا الى المرتبتين الاوليين والقائلون بانه لا حقيقة له نظروا الى المرتبة
الثالثة الاخيرة فليس بينهم اختلاف فى نفس الامر بل انما جاء من قبل اشتباه هذه
المراتب والله أعلم واعلم أن وجود السحر لا مرية فيه بين العقلاء من أجل التأثير الذى
ذكرناه وقد نطق به القرآن قال تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر
وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولا انما نحن
فتنة فلا تكفر الى قوله الا باذن الله وفى الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سحر
حتى كان يخيل اليه انه يفعل الشئ ولا يفعله وجعل سحره فى مشط ومشاقة وجف
طلعة ودفن فى بئر ذروان فأنزل الله عز وجل عليه فى المعوذتين ومن شر النفاثات
فى العقد قالت عائشة رضى الله عنها فكان لا يقرأ على عقدة من تلك العقد التى سحر
فيها الا انحلت وأما وجود السحر فى أهل بابل وهم الكلدانيون من النبط والسريانيين
فكثير ونطق به القرآن وجاءت به الاخبار وكان للسحر فى بابل ومصر أيام بعثة موسى
عليه السلام سوق نافقة ولهذا كانت معجزته من جنس ما يدعون ويتناغون وبقى
من آثار ذلك فى البرابى بصعيد مصر شواهد دالة على ذلك ورأينا بالعيان من يصور
صورة الشخص المسحور بخواص أشياء مقابلة لما نواه وحاوله موجودة بالمسحور
أمثال تلك المعانى من أسماء وصفات فى التأليف والتفريق ثم يتكلم على تلك الصورة
التى أقامها مقام الشخص المسحور عينا أو معنى ثم ينفث من ريقه بعد اجتماعه فى فيه
بتكرار مخارج حروف ذلك الكلام السوء ويعقد على ذلك المعنى فى سبب أعده لذلك
تفاؤلا بالعقد واللزام وأخذ العهد على من أشركه من الجن فى نفثه فى فعله ذلك
استشعارا للعزيمة بالعزم ولتلك البنية والاسماء السيئة روح خبيثة تخرج منه مع
النفخ متعلقة بريقه الخارج من فيه بالنفث فينزل عليها أرواح خبيثة ويقع عن ذلك
بالمسحور ما يحاوله الساحر وشاهدنا أيضا من المنتحلين للسحر وعمله من يشير الى كساء
أو جلد ويتكلم عليه فى سره فاذا هو مقطوع متخرق ويشير الى بطون الغنم كذلك
فى مراعيها بالبعج فاذا امعاؤها ساقطة من بطونها على الأرض وسمعنا أن بأرض
الهند لهذا العهد من يشير الى انسان فيتحتت قلبه ويقع ميتا وينقب عن قلبه فلا يوجد
فى حشاه ويشير الى الرمانة وتفتح فلا يوجد من حبوبها شئ وكذلك سمعنا أن
بأرض السودان وأرض الترك من يسحر السحاب فيمطر الارض المخصوصة وكذلك
رأينا من عمل الطلسمات عجائب فى الأعداد المتحابة وهى (رك) (رفد) أحد العددين
مائتان وعشرون والآخر مائتان وأربعة وثمانون ومعنى المتحابة أن أجزاء كل واحد
التى فيه من نصف وربع وسدس وخمس وأمثالها اذا جمع كان مساويا للعدد الآخر

صاحبه

صاحبه فتسمى لاجل ذلك المتحابة ونقل أصحاب الطلسمات أن لتلك الاعداد أثرا في الالفة بين المتحابين واجتماعهما اذا وضع بوضع مخصوص وشروط مرعية في ذلك كما هو المعروف عندهم وكذلك بعض الاوفاق المخصوصة بالشمس وغيرها من الكواكب وذكر لنا أن الامام فخر الدين الرازي وضع كتابا في ذلك سماه السر المكتوم وانه بالمشرق يتداوله أهله ونحن لم نقف عليه والامام لم يكن من أئمة هذا الشأن فيما يظن ولعل الامر بخلاف ذلك وبالمغرب صنف من هؤلاء المنتحلين لهذه الاعمال السحرية يعرفون بالبعاجين وهم الذين ذكرت أولا انهم يشيرون الى الكساء أو الجلد فيتخرق ويشيرون الى بطون الغنم بالبعج فتنبعج ويسمى أحدهم بهذا العهد باسم البعاج لان أكثر ما ينتحل من السحر بعج الانعام يرهب بذلك أهلها ليعطوه من فضلها وهم متسترون بذلك في الغاية خوفا على أنفسهم من الحكام لقيت منهم جماعة وشاهدت من أفعالهم هذه وأخبروني أن لهم وجهة رياضية خاصة بدعوات كفرية واشراك روحانية الجن والكواكب سطرت فيها صحيفة عندهم تسمى الخنزيرية يتدارسونها وأن بهذه الرياضة والوجهة يصلون الى حصول هذه الافعال وأن التأثير الذي لهم انما هو فيما سوى الانسان الحر من الامتعة والحيوان والرقيق ويعبرون عن ذلك بما يمشي فيه الدرهم أي ما يملك ويباع ويشترى من سائر المتملكات هذا ما زعموه وسألت بعضهم فأخبرني به وأما أفعالهم فظاهرة موجودة وقفنا على الكثير منها وعاينا ها من غير ريبة في ذلك هذا شأن السحر والطلسمات وآثارها في العالم (وأما الفلاسفة) ففرقوا بين السحر والطلسمات بعد ان أثبتوا انهما جميعا أثر للنفس الانسانية واستدلوا على وجود الاثر للنفس الانسانية بأن لها أثرا في بدنها من غير المجرى الطبيعي وأسبابه الجسمانية بل آثار عارضة من كيفيات الارواح تارة كالسخونة الحادثة في الفرح والسرور ومن جهة التصورات النفسانية أخرى كالذي يقع من قبل التوهم فان الماشي على حرف حائط أو حبل منتصب اذا قوي عنده توهم السقوط سقط بلا شك ولهذا تجد كثيرا من الناس يعودون أنفسهم ذلك بالدربة عليه حتى يذهب عنهم هذا الوهم فتجدهم يمشون على حرف الحائط والحبل المنتصب ولا يخافون السقوط فثبت ان ذلك من آثار النفس الانسانية وتصورها للسقوط من أجل التوهم واذا كان ذلك أثر للنفس في بدنها من غير الاسباب الجسمانية الطبيعية فجائز أن يكون لها مثل هذا الاثر في غير بدنها اذ نسبتها الى الابدان في ذلك النوع من التأثير واحدة لانها غير حالة في البدن ولا منطبعة فيه فثبت أنها مؤثرة في سائر الاجسام وأما التفرقة عندهم بين السحر والطلسمات فهو ان السحر لا يحتاج الساحر فيه الى معين وصاحب الطلسمات يستعين بروحانية الكواكب واسرار الاعداد وخواص الموجودات واوضاع الفلك المؤثرة في عالم العناصر كما يقوله المنجمون ويقولون السحر اتحاد روح

بروح والطلسم اتحاد روح بجسم ومعناه عندهم ربط الطبائع العلوية السماوية بالطبائع السفلية الارضية والطبائع العلوية هي روحانيات الكواكب ولذلك يستعين صاحبه في غالب الامر بالنجامة والساحر عندهم غير مكتسب لسحره بل هو مفطور على تلك الجبلة المختصة بذلك النوع من التأثير والفرق عندهم بين المعجزة والسحر أن المعجزة قوة آلهية تبعث في النفس ذلك التأثير فهو مؤيد بروح الله على فعله ذلك والساحر انما يفعل ذلك من عند نفسه وبقوته النفسانية وامداد الشياطين في بعض الاحوال فبينهما الفرق في المعقولية والحقيقة والذات في نفس الامر وانما نستدل نحن على التفرقة بالعلامات الظاهرة وهي وجود المعجزة لصاحب الخير وفي مقاصد الخير وللنفوس المتمحضة للخير والتحدي بها على دعوى النبوة والسحر انما يوجد في صاحب الشر وفي أعمال الشر في الغالب من التفريق بين الزوجين وضرر الاعداء وأمثال ذلك وللنفوس المتمحضة للشر هذا هو الفرق بينهما عند الحكماء الالهيين وقد يوجد لبعض المتصوفة أصحاب الكرامات تأثير أيضا في أحوال العالم وليس معدودا من جنس السحر وانما هو بالامداد الالهي لان طريقتهم وطريقتهم من آثار النبوة وتابعها ولهم في المدد الالهي حظ عظيم على قدر حالهم وايمانهم وتمسكهم بكلمة الله واذا اقتدر أحد منهم على أفعال الشر فلا يأتيها لانه متقيد فيما يأتيه ويذره بالامر الالهي فما لا يقع لهم فيه الاذن لا يأتونه بوجه ومن أتاه منهم فقد عدل عن طريق الحق وربما سلب حاله ولما كانت المعجزة بامداد روح الله والقوى الالهية فلذلك لا يعارضها شيء من السحر وانظر شأن سحرة فرعون مع موسى في معجزة العصا كيف تلقفت ما يأفكون وذهب سحرهم واضمحل كأن لم يكن وكذلك لما نزل على النبي صلى الله عليه وسلم في المعوذتين ومن شر النفاثات في العقد قالت عائشة رضي الله عنها فكان لا يقرأها على عقدة من العقد التي سحر فيها الا انحلت فالسحر لا يثبت مع اسم الله وذكره بالهمة الايمانية وقد نقل المؤرخون أن درفش كابيان وهي راية كسرى كان فيها الوفق المئيني العددي منسوجا بالذهب في طوالع فلكية رصدت لوضع ذلك فوجدت الراية يوم قتل رستم بالقادسية واقعة على الارض بعد انهزام فارس وشتاتهم وهو فيما يزعم أهل الطلسمات والاوفاق مخصوص بالغلب في الحروب وأن الراية التي يكون فيها أو معها لا تنهزم أصلا الا أن هذه عارضها المدد الالهي من ايمان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وتمسكهم بكلمة الله فانحل معها كل عقد سحري ولم يثبت وبطل ما كانوا يعملون وأما الشريعة فلم تفرق بين السحر والطلسمات والشعبذة وجعلتها كلها بابا واحدا محظورا لان الافعال انما أباح لنا الشارع منها ما يهمنا في ديننا الذي فيه صلاح آخرتنا أو في معاشنا الذي فيه صلاح دنيانا وما لا يهمنا في شيء منهما فان كان فيه ضرر أو نوع

ضرره كالسحر الحاصل ضرره بالوقوع ويلحق به الطلسمات لان أثرهما واحد وكالنجامة التي فيها نوع ضرر باعتقاد التأثير فتفسد العقيدة الايمانية برد الامور الى غيرها فيكون حينئذ ذلك الفعل محظورا على نسبته في الضرر وان لم يكن مهما علينا ولا فيه ضرر فلا أقل من تركه قربة الى الله فان من حسن اسلام المرء تركه مالا يعنيه فجعلت الشريعة باب السحر والطلسمات والشعبذة بابا واحدا لما فيها من الضرر وخصته بالحظر والتحريم (علم اسرار الحروف) وهو المسمى بهذا العهد بالسيميا نقل وضعه من الطلسمات اليه في اصطلاح أهل التصرف من المتصوفة فاستعمل استعمال العام في الخاص وحدث هذا العلم في الملة بعد صدر منها وعند ظهور الغلاة من المتصوفة وجنوحهم الى كشف حجاب الحس وظهور الخوارق على أيديهم والتصرفات في عالم العناصر وتدوين الكتب والاصطلاحات ومزاعمهم في تنزل الوجود عن الواحد وترتيبه وزعموا أن الكمال الاسمائي مظاهره ارواح الافلاك والكواكب وان طبائع الحروف واسرارها سارية في الاسماء فهي سارية في الاكوان على هذا النظام من لدن الابداع الاول تنتقل في اطواره وتعرب عن اسراره فحدث لذلك علم اسرار الحروف وهو من تفاريع علم السيميا لا يوقف على موضوعه ولا تحاط بالعدد مسائله وقد تعددت فيه تآليف البوني وابن العربي وغيرهما ممن اتبع آثارهما وحاصله عندهم وثمرته تصرف النفوس الربانية في عالم الطبيعة بالاسماء الحسنى والكلمات الالهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالاسرار السارية في الاكوان ثم اختلفوا في سر التصرف الذي في الحروف بم هو فمنهم من جعله للمزاج الذي فيه وقسم بقسمة الطبائع الى أربعة أصناف كما في العناصر فاختصت كل طبيعة بصنف من الحروف التي يقع التصرف في طبيعتها فعلا وانفعالا بذلك الصنف فتنوعت الحروف بقانون صناعي يسمونه التكسير فالنارية تجمعها (اهط فشذ) والهوائية تجمعها (بوينصتض) والترابية تجمعها (جزكسقثظ) والمائية تجمعها (دحلع رخغ) فالحروف النارية لدفع الامراض الباردة ولمضاعفة قوة الحرارة حيث تطلب مضاعفتها اما حسا أو حكما كما في تضعيف قوى المريخ في الحروب والقتل والفتك والمائية أيضا لدفع الامراض الحارة من حميات وغيرها ولتضعيف القوى الباردة حيث تطلب مضاعفتها حسا أو حكما كتضعيف القوى القمرية وأمثال ذلك وقس عليهما الترابية والهوائية من الطبائع والقوى والكواكب ومنهم من جعل سر التصرف الذي في الحروف للنسبة العددية فان حروف ابجد دالة على اعدادها المتعارفة وضعا وطبعا فبينها من اجل تناسب الاعداد تناسب في نفسها أيضا كما بين الباء والكاف والراء لدلالة كل منها على الاثنين كل في مرتبته فالباء في مرتبة الآحاد والكاف في مرتبة العشرات والراء

فى مرتبة المئين وكالذى بينها وبين الدال والتاء لاجل اتصالها على الاربعة وبين الاربعة والاثنين لنسبة الضعف وخرج للاسماء أوفاق كما للاعداد يختص كل صنف من الحروف بصنف من الاوفاق التى تناسبه من حيث عدد الشكل أو عدد الحروف وامتزاج التصرف من السر الحرفى والسر العددى لاجل التناسب الذى بينهما فأما سر هذا التناسب بين الحروف وأمزجة الطبائع أو بين الحروف والاعداد فأمر عسير على الفهم اذ ليس من قبيل العلوم والقياسات وانما مستنده عندهم الذوق والكشف قال البونى ولا تظن أن سر الحروف مما يتوصل اليه بالقياس العقلى وانما هو بطريق المشاهدة والتوفيق الالهى وأما التصرف فى عالم الطبيعة بهذه الحروف والاسماء المركبة منها وتأثر الاكوان من ذلك فأمر لا ينكر لثبوته عن كثير منهم تواترا وقد يظن أن تصرف هؤلاء وتصرف أصحاب الطلسمات واحد وليس كذلك فان حقيقة الطلسم وتأثيره على ما حققه أهله انه قوى روحانية من جوهر القهر تفعل فيما له ركب فعل غلبة وقهر بأسرار فلكية ونسب عددية وبخورات جالبة لروحانية ذلك الطلسم مشدود فيه بالهمة فائدتها ربط الطبائع العلوية بالطبائع السفلية وهو عندهم كالخميرة المركبة من أرضية وهوائية ومائية ونارية حاصلة فى جملتها تحيل وتصرف ما حصلت فيه الى ذاتها وتقلبه الى صورتها وكذلك الاكسير للاجسام المعدنية خميرة تقلب المعدن الذى تسرى فيه الى نفسها بالاحالة ولذلك يقولون موضوع الكيمياء جسد فى جسد لان الاكسير اجزاؤه كلها جسدانية ويقولون موضوع الطلسم روح فى جسد لانه ربط الطبائع العلوية بالطبائع السفلية والطبائع السفلية جسد والطبائع العلوية روحانية وتحقيق الفرق بين تصرف أهل الطلسمات وأهل الاسماء بعد أن تعلم أن التصرف فى عالم الطبيعة كله انما هو للنفس الانسانية والهمم البشرية لان النفس الانسانية محيطة بالطبيعة وحاكمة عليها بالذات الا أن تصرف أهل الطلسمات انما هو فى استنزال روحانية الافلاك والكواكب وربطها بالصور أو بالنسب العددية حتى يحصل من ذلك نوع مزاج يفعل الاحالة والقلب بطبيعته فعل الخميرة فيما حصلت فيه وتصرف أهل الاسماء انما هو بما حصل لهم بالمجاهدة والكشف من النور الالهى والمدد الربانى فيسخر الطبيعة لذلك طائعة غير مستعصية ولا يحتاج الى مدد من القوى الفلكية ولا غيرها لان مدده أعلى منها ويحتاج أهل الطلسمات الى قليل من الرياضة تفيد النفس قوة على استنزال روحانية الافلاك وأهون بها وجهة ورياضة بخلاف أهل الاسماء فان رياضتهم هى الرياضة الكبرى وليست لقصد التصرف فى الاكوان اذ هو حجاب وانما التصرف لهم حاصل بالعرض كرامة من كرامات الله بهم فان خلا صاحب الاسماء عن معرفة أسرار الله وحقائق الملكوت الذى هو نتيجة المشاهدة والكشف واقتصر على مناسبة الاسماء

وطبائع الحروف والكلمات وتصرف بها من هذه الحيثية وهؤلاء هم أهل السيميا في المشهور كان اذن لا فرق بينه وبين أصحاب الطلسمات بل صاحب الطلسمات أوثق منه لانه يرجع الى أصول طبيعية علمية وقوانين مترتبة وأما صاحب اسرار الاسماء اذا فاته الكشف الذى يطلع به على حقائق الكلمات وآثار المناسبات بفوات الخلوص في الوجهة وليس له في العلوم الاصطلاحية قانون برهاني يعول عليه فيكون حاله أضعف رتبة وقد يمزج صاحب الاسماء قوى الكلمات والاسماء بقوى الكواكب فيعين لذكر الاسماء الحسنى أو ما يرسم من أوفاقها بل ولسائر الاسماء أوقاتا تكون من حظوظ الكوكب الذى يناسب ذلك الاسم كما فعله البونى في كتابه الذى سماه الانماط وهذه المناسبة عندهم هي من لدن الحضرة العمائية وهي برزخية الكمال الاسمائى وانما تنزل تفصيلها في الحقائق على ما هي عليه من المناسبة واثبات هذه الكلمات عندهم انما هو بحكم المشاهدة وكذلك قد يمزج أيضا صاحب الطلسمات عمله وقوى كواكبه بقوى الدعوات المؤلفة من الكلمات المخصوصة لمناسبة بين الكلمات والكواكب الا أن مناسبة الكلمات عندهم ليس كما هي عند أصحاب الاسماء من الاطلاع في حال المشاهدة وانما ترجع الى ما اقتضته أصول طريقتهم السحرية من اقتسام الكواكب لجميع ما في عوالم المكونات من جواهر وأعراض وذوات ومعان والحروف والاسماء من جملة ما فيه فلكل واحد من الكواكب قسم منها يخصه ويبنون على ذلك مبانى غريبة منكرة من تقسيم سور القرآن وآيه على هذا النحو كما فعله مسلمة المجريطى في الغاية والظاهر من حال البونى في انماطه انه اعتبر طريقتهم فان تلك الانماط اذا تصفحتها وتصفحت الدعوات التى تضمنتها وتقسيمها على ساعات الكواكب السبعة ثم وقفت على الغاية وتصفحت قيامات الكواكب التى فيها وهي الدعوات التى تختص بكل كوكب يسمونها قيامات الكواكب أى الدعوة التى يقام له بها يشهد لك ذلك اما بانه من مادتها أو بان التناسب الذى كان في أصل الابداع وبرزخ العلم قضى بذلك كله وما أوتيتم من العلم الا قليلا وليس كل ما حرمه الشرع من العلوم بمنكر الثبوت فقد ثبت ان السحر حق مع حظره (تحقيق ونكتة) هذه السيميا كما تحقق لك انها ضرب من السحر تحصل برياضات شرعية وذلك انا قدمنا أن التصرف في عالم الاكوان لصنفين من البشر هما الانبياء بالقوة الالهية التى فطرهم الله عليها والسحرة بالقوة النفسانية التى جبلوا عليها وقد يحصل للاولياء تصرف يكتسبونه بالملكة الايمانية وهو من نتائج التجريد ولا يقصدون الى تحصيله وانما يأتيهم عفوا والمتمكنون منهم اذا عرض لهم أعرضوا عنه واستعاذوا بالله منه وعدوه محنة كما يحكى عن أبي يزيد البسطامى انه وافى شاطئ دجلة مشاء متحفزا فالتقى له

طرفا الوادي فاستعاذ بالله وقال لا أبيع حظي من الله بدانق وركب السفينة عابرا مع الملاحين واما السحر فلا بد في الجبلي منه من الرياضة ليخرج من القوة الى الفعل وقد يحصل غير الجبلي منه بالاكتساب وهو دون الجبلي فتعانى فيه الرياضة كما تعانى في الاول وهذه الرياضة السحرية معروفة وقد ذكر أنواعها وكيفيتها مسلمة المجريطي في كتاب الغاية وجابر بن حيان في رسائله وغيرهما ويستعملها كثير ممن يقصد اكتساب السحر وتعلمه على قوانينها وشروطها الا ان هذه الرياضة السحرية التي للاولين مشحونة بالكفريات كالتوجهات للكواكب والدعوات لها التي يسمونها قيامات ستجلاب روحانيتها وكاعتقاد التأثير من غير الله في ربط الفعل بالطوالع النجومية ومناظرات الكواكب في البروج لتحصيل الاثر المطلوب فاعتمد لذلك كثير ممن يروم التصرف في عالم الكائنات وقصدوا طريق تحصيله على وجه يبعد عن ملابسة الكفر وانتحاله وقلبوا تلك الرياضة شرعية باذكار وتسبيحات ودعوات من القرآن والاحاديث النبوية هداهم الى معرفة المناسبة منها للحاجة ماقد مناه من انقسام العالم بما فيه من ذوات وصفات وأفعال با ثار الكواكب السبعة و يتحرون مع ذلك الساعات والايام المناسبة لانقسامها كذلك ويتسربون بتلك الرياضة الشرعية تحرجا من السحر المعهود الذي هو كفر او يدعو اليه ويتمسكون بالوجهة الشرعية لعمومها وخصوصها كما فعله البوني في كتاب الانماط وغيره من كتبه وسموا هذه الطريقة بالسيميا توغلا في الفرار من اسم السحر وهم في الحقيقة واقعون في معناه وان كانت الوجهة الشرعية حاصلة لهم فلا يبعدون كل البعد عن اعتقاد التأثير لغير الله تعالى ثم انهم يقصدون التصرف في عالم الكائنات وهو محظور عند الشارع وما وقع للانبياء من المعجزات والاولياء من الكرامات فباذن من الله يحصل لهم العلم الضروري بذلك الهاما وغيره ولا يتعمدونه من دون اذن فلا تنقن بما يتوهمه هؤلاء في هذه السيميا فانما هي كما قررنا لك من فنون السحر وضروبه ملخصا من مقدمة ابن خلدون (مما يتعلق باسرار الحروف على مشرب القوم) قالوا الحروف النورانية هي الاربعة عشر المجموعة في قولهم نص حكيم له سر قاطع ومعناه ان هذه الحروف الواقعة أوائل السور نص آله حكيم متقن له أي لذلك النص سر قاطع لعروق الشبهة عن أطلعه الله تعالى عليه ونوج بها تسع وعشرون سورة على عدد الحروف مطلقا فتكون اشارة الى اظهار عجز البلغاء عن الاتيان بمثله فكأنه قال هذا الذي عجزتم عن الاتيان بمثله مؤلف من المادة التي تؤلفون منها كلامكم ولذا أوردت على طرز كلامهم من كونها حرفا واحدا الى خمسة فاحاديها ص ق ن وثنائيها حم طه طس يس وثلاثيها الم الر طسم ورباعيها المص المر وخماسيها كهيعص حم عسق والسور المتوجة بها أمهات وغيرها كالمقدمات والتتمات وفي الباب الثامن

والتسعين من الفتوحات أوائل السور ملائكة اجتمعت بهم وافادوني علوما فاذا نطق القارئ بها فكأنه ناداهم فاذا قال الم قال الثلاثة ماتقول فيقول مابعده فيقولون صدقت ويستغفرون له وهم أربعة عشر آخرهم نون ظهروا في منازل القرآن العظيم ومع التكرار تسعة وسبعون بيد كل شعبة من شعب الايمان فقد استوفى البضع غايته هنا انتهى فقوله في منازل القرآن اشارة الى تشبيه القرآن بالفلك اذ بدورانه يحصل نظام الظهور والاظهار الذي هو قوس النزول من دائرة الوجود وأوله المبدأ ومنتهاه آدم الذي هو الغاية المحبوبة كما أشار اليه يحبهم فان الضمير بلسان الاشارة آدم لكونه خمسة واربعين وجمعه باعتبار المشاعر العشر ووجه اعتبارها أن المعرفة المدلول عليها بأحببت أن أعرف انما تكون بها الاستخدام العقل اياها وأفرد ضمير الفاعل لكونه واحدا كما دل عليه ضمير أحببت كما يحصل بالقرآن نظام الشعور والاشعار الذي هو قوس الصعود وأوله آدم الذي هو المحب كما أشار اليه يحبونه وجمعه باعتبار المشاعر العشر المدلول عليه بقوله تلك التي هي الكمال الظهوري للعشرة ومنتهاه المعاد وكما أن في الفلك منازل للقمر الحسي كذلك في القرآن منازل للقمر العقلي وهو النفس الناطقة وكما أن القمر خال في حد ذاته عن النور يحصل له من الشمس بسيره في منازله الى أن يقابلها فيمتلي نورا ثم يخزنه عندها الى المقارنة ثم يستأنف دورا آخر كذلك النفس خالية في حد ذاتها عن النور العلي والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيأ ومعلومها يوم ألست نسيته بطروء واشي الطبيعة عليها لكنها بعد يحصله له من شمس العقل الفعال بسيرها في منازل القرآن العظيم بالفكر مرتبة للحدود واجزاء التعريف الى أن تقابل شمس العقل فتمتلي منه نورا علميا بافاضة النتيجة والمعرف عليها ثم تخزنه فيه متوجهة اليه الى أن تقارنه ثم تستأنف دورا آخر فان قلت منازل القرآن تزيد على منازل القمر بواحد قلت هي وان كانت ثمانية وعشرين لكن القمر يمكث فيها تسعة وعشرين يوما وأربعة اتساع يوم وستة اثمان تسع يوم وخمس ثمن تسع يوم لان السنة القمرية ثلثمائة وأربعة وخمسون يوما وخمس يوم وسدسه الا ان الكسر ملغى فتطابقها وانما جعلوها ثمانية وعشرين لكونها مخرجا كثير الكسور بخلاف التسعة والعشرين فانها عدد أصم بل أول وهذا كما جعل المنجمون قطر الدائرة مائة وعشرين مع أنه في نفس الامر وعند المساح مائة وأربعة عشر وكسر كما يقتضيه اعتبارهم محيطها ثلثمائة وستون وانما ناسب القرآن فلك القمر لانه مظهر الصفة الكلامية ولذا أنزل القرآن ليلة القدر من رمضان دفعة الى بيت العزة الذي هو في السماء الدنيا وكان مسكن آدم الذي خصوصيته علم الاسماء وهي من الكلام حتى قيل ان العقل العاشر هو الحضرة الجبريلية هذا وقول الشيخ استوفى البضع غايته هنا غير ظاهر لانها ثمانية وسبعون

وتقابل النورانية الظلمانية وهي أربعة عشر أيضا سبعة منها سفلية كلها معجمة وهي (جزث فشضظ) وتسمى سواقط الفاتحة لسقوطها منها وسبعة منها علوية وهي ما عداها وقالوا السين بين الحروف بالكمال معروف اما لما قاله الحرالي في كتابه الموضوع في علم معاني الحروف ان السين مظهر للبداء والتمام والوصلة بينهما ولذا ثلثت سنا نه خطا وهو يدل على جميع ما يدل عليه الم فان الالف للبداء ولذا كان مخرجها باطنا والميم للتمام ولذا كان مخرجها آخر المخارج واللام للوصلة ولذا كان مخرجها متوسطا ولا شك أن الجميع كمال ولذا جعلوا الصفات الجامعة لصفات الجلال وصفات الجمال صفات كمال ومثله اعتبروا في الانسان الكامل أولا ختصاصها من بين الحروف باستواء بيناتها وزبرها فان كلا منهما سين وزبر اسم الحرف ما زبر منه أي يكتب وهو أوله لانه المسمى فان أسماء الحروف اختصت من بين سائر الاسماء بكون المسمى جزأها والمصحح لذلك كونها لفظا كالاسم والداعي اليه كونها معلومة حسا كما تعلم وضعا والى جعلها أولا المبالغة في اظهارها بكونها أول ما يقرع السمع وخرج عن ذلك اسمان أحدهما الهمزة فانها اسم للالف اليابسة فكان القياس أن يقال أمزة لكنها اسم مستحدث وكلامنا فيما وضعه العرب وهم قد وضعوا لها ألف والمسمى في أولها وانما عدل الى المستحدث لتخالف بين اسميها فتكون بذاتها موجودة في أول أحدهما وبما هو أقرب الحروف مخرجا اليها في أول الآخر فان أول حروف الحلق الهمزة وثانيها الهاء والاسم الآخر لفظة لا فانها اسم للالف اللينة والمسمى موجود فيها بذاته لكن لا في الاول لكونها بالذات وتعذرا وتعسر الابتداء بالساكن مطلقا وموجودة أولا في اسمها الآخر وهو لفظة ألف لكن لا بذاتها بل بما هو أقرب الحروف مخرجا اليها فتكون جامعة للامرين لكن في اسمين في كل أحدهما بخلاف اليابسة فانها لما جمعت بينهما في اسم واحد وهو ألف لم تضع العرب لها غيره وأما المستحدثون فقد قصدوا تحرى وجودها الذاتي والغيري وليكون للفرع اسمان كالاصل أحدهما مشترك بينهما وهو ألف والآخر مختص وهو لفظة همزة في الاولى ولفظة لا في الثانية فكل من المختصين مع ألف مترادفان وهي مشترك لكن المراد بها أولا في الترتيب الابتثي اليابسة وأما اللينة فهي المراد بلفظ لا المذكورة قبل الياء فيه فهي مثل با وتا ونحوهما في كونها اسما ثنائيا مقصورا أو ثلاثيا ممدودا على القولين وقول المعلمين للاطفال لام ألف لحن وقول الشاعر تخرجت من عند زياد كالخرف * تخط رجلاي بخط مختلف * وتكتبان في التراب لام الف مولد كما صرح به ابن جني فالحروف تسعة وعشرون واسماؤها ثلاثون سبعة عشر منها ثلاثية وثلاثة عشر على الخلاف وتسمى ما عدا الزبر بينات لكونها تبين ما أجمله الزبر في مذاق أهل الله وقالوا فيما يتعلق باسرار الاعداد انه لا يتصور وجود الخمسة

والاربعين

٤	٩	٢
٣	٥	٧
٨	١	٦

والاربعين فى وفق من الاوفاق الا فى المثلث اذا كانت اعداده متناسبة نسبة عددية
طبيعية على توالى الاعداد واما فيما عداه فيزيد على ذلك وقد وصفوه بالميمون وهو
المبارك لنسبته الى آدم عليه السلام الذى بوجوده توالت البركات وبصعوده تحت
خلافته تتالت الخيرات لحصول النوع الاشرف الذى هو غاية خلق ما سواه منه ومن
حواء التى هى ضلعه الايسر كما أن الخمسة التى هى بمنزلتها هى الضلع الايسر من عدد
اسمه وذلك أن التسعة بمنزلة آدم لانها من الآحاد وللآحاد نسبة الابوة والولادة الى
سائر الاعداد والتسعة نهايتها كما أن آدم نهاية مراتب المخلوقات التسعة التى هى
العقل والنفس والفلك والكوكب والعنصر والمعدن والنبات والحيوان والانسان
فما وجد بعده مكرر من حيث النوعية واما عدم تكرار التجلى الذى هو مقتضى اسمه
الواسع فمن حيث الشخصية والخمسة بمنزلة حواء من حيث انها يتولد عنها امثالها
بالضرب فان حاصل ضرب الخمسة فى الخمسة يحفظها فيحصل خمسة وعشرون وتسمى
كرية ودورية ودائرة بخلاف التسعة فان مربعها احد وثمانون فقد ولدت الواحد الذى
هو مبدأ العدد وعدد بالقوة لا بالفعل فضلا عن كونها مثلها ولذلك تلد حواء آدم
بالفعل وانما تلد آدم المنى الذى هو مبدأ آدم وآدم بالقوة والواحد والستة وان كانا
كرويين حيث يحفظان أنفسهما اذا ربعا الا ان الخمسة تحفظ ما يتولد منها فى التربيع
فان حاصل كل تربيع يوجد فى التربيع الذى بعده فان تربيع الخمسة خمسة وعشرون
وهى توجد فى مربعها وهى ستمائة وخمسة وعشرون وهى توجد فى مربعها وهو
ثلثمائة وتسعون ألفا وستمائة وخمسة وعشرون وهكذا الى غير النهاية وأما الستة
فلا تحفظ مربعها وهو الستة والثلاثون اذا ربع فانه ألف ومائتان وستة وتسعون
وكذا الواحد لانه لا يتزايد بالتربيعات وأيضا الخمسة اذا ضربت فى التسعة حصلت
خمسة وأربعون فكانت ضلعا ايسر من عدد اسم آدم أى أقل والتسعة الضلع الاكثر
وأيضا الكمال الظهورى للخمسة خمسة عشر وهى عدد اسم حواء وضلع المثلث
الطبيعى بل حروف اسم حواء بالفعل ظهرت فى الضلع الاسفل من طبيعيه وهو واح
وكون صورة الحروف مخالفة للترتيب لانها حين كانت جزأ من آدم لم تكن على
صورتها الانسانية والكمال الظهورى للتسعة خمسة واربعون وهى آدم وجميع
رقوم المثلث الطبيعى مع الكمال الظهورى للعدد ثم مجموع الحرفين (طه) فمعنى قوله
تعالى طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى ياطه يا آدم ويا حواء والمراد بهما النوع
الانسانى ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى والمراد اما القرآن التكوينى أو التدوينى
فالمعنى على الاول ما جعلناك جامعا لجميع مراتب الموجود لتشقى بل لتسعد بمطالعة
حقائق الموجودات بسبب وجود انموذجها فيك وعلى الثانى ما أنزلنا عليك القرآن
بالوحى الا لتسعد بالعمل بما فيه ويمكن أن يراد خصوصهما وافراد الضمير نظرا

لان كونهما كالواحد ذاتا وحكما أما الاول فلانه جزؤه والجزء ليس غيرالكل ولكون كل كتف كرة ولذا كانا حالة الجماع التى هى أعلى مراتب الفعل والانفعال ككرة واحدة وأما الثانى فلاتحاد اثرهما وهو بقاء النوع وحينئذ تصح أيضا ارادة المعنيين فى القرآن أما الاول فظاهر وأما الثانى فلاختصاص آدم بالاسماء وهى ككلام كالقرآن وأيضا مسكنه السماء الدنيا التى هى مظهر الصفة الكلامية ولذلك كانت اقطاع الحضرة الجبريلية وقد أنزل القرآن جملة واحدة فى رمضان الى بيت العزة منها ثم نزل منجما فى ثلاث وعشرين سنة وأيضا كما أن كوكبها وهو القمر خليفة شمس الحس فى ازالة ظلمة الكثائف الحسية كذلك آدم خليفة شمس العقل فى ازالة الظلمات الطبيعية وأيضا المثلث منسوب اليه والمربع لعطارد وهكذا حتى يكون المتسع لزحل والعشر المجاور لمرتبة الآحاد الداخل فى حد الكثرات لفلك الثوابت التى لا يعلم عدتها الا مبدعها وللاطلس الوفق الاحد عشرى الذى هو فرد أصم أول لا كسر له ولا جذر ولا ضلع كما أن الاطلس الذى هو العرش مجهول السكان والسمك والمساحة وبعد سطحه المحدب عن المركز الى هنا من الشرح الذى كتبه شيخنا العلامة الشيخ ابراهيم المصرى الحلبى على لغز اسم كتاب الزبدة لبهاء الدين العاملى سنة خمس وستين ومائة وألف رحمه الله (علم التصوف) هذا العلم من علوم الشريعة الحادثة فى الملة وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الامة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع الى الله والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق فى الخلوة للعبادة وكان ذلك عاما فى الصحابة والسلف فلما فشا الاقبال على الدنيا فى القرن الثانى وما بعده وجنح الناس الى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة قال القشيرى رحمه الله ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس والظاهر أنه لقب ومن قال اشتقاقه من الصفاء أو الصفوة أو من الصفة فبعيد من جهة القياس اللغوى قال وكذلك من الصوف لانهم لم يختصوا بلبسه قلت والاظهر انه من الصوف وهم فى الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس فى لبس فاخر الثياب الى لبس الصوف فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق والاقبال على العبادة اختصوا بمواجد مدركة لهم وذلك ان الانسان بما هو انسان انما يتميز عن سائر الحيوان بالادراك وادراكه نوعان ادراك للعلوم والمعارف من اليقين والظن والشك والوهم وادراك للاحوال القائمة به من الفرح والحزن والقبض والبسط والرضا والغضب والشكر والصبر وامثال ذلك فالمعنى العاقل والمتصرف فى البدن ينشأ من ادراكات وارادات وأحوال وهى التى يتميز بها الانسان كما قلناه وبعضها ينشأ

من بعض كما نشأ العلم عن الادلة والفرح والحزن عن ادراك المؤلم والمتلذذ به والنشاط
عن الحمام والكسل عن الاعياء وكذلك المريد فى مجاهدته وعبادته لابد أن ينشأ له
عن كل مجاهدة حال هى نتيجة لتلك المجاهدة وتلك الحال اما أن تكون نوع عبادة
فترسخ وتصير مقاما للمريد واما أن لا تكون عبادة وانما تكون صفة
حاصلة للنفس من فرح أو سرور او نشاط أو كسل أو غير ذلك والمقامات لا يزال المريد
يترقى فيها من مقام الى مقام الى أن ينتهى الى التوحيد والمعرفة التى هى الغاية
المطلوبة للسعادة والمريد لابد له من الترقى فى هذه الاطوار وأصلها كلها الطاعة
والاخلاص ويتقدمها الايمان ويصاحبها وتنشأ عنها الاحوال والصفات نتائج
وثمرات ثم تنشأ عنها أخرى وأخرى الى مقام التوحيد والعرفان واذا وقع تقصير
فى النتيجة أو خلل فنعلم أنه انما أتى من قبل التقصير فى الذى قبله وكذلك فى الخواطر
النفسانية والواردات القلبية فلهذا يحتاج المريد الى محاسبة نفسه فى سائر أعماله
وينظر فى حقائقها لان حصول النتائج عن الاعمال ضرورى وقصورها من الخلل
فيها كذلك والمريد يجد ذلك بذوقه ويحاسب نفسه على أسبابه ولا يشاركه فى ذلك
الا القليل من الناس لان الغفلة عن هذا كأنها شاملة وغاية أهل العبادات اذا لم ينتهوا
الى هذا النوع أنهم يأتون بالطاعة مخلصة من نظر الفقه فى الاجزاء والامتثال
وهؤلاء يبحثون عن نتائجها بالاذواق والمواجد ليطلعوا على أنها خالصة من
التقصير أولا وظهر أن أصل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الافعال والتروك
والكلام فى هذه الاذواق والمواجد التى تحصل عن المجاهدات ثم تستقر للمريد مقاما
ويترقى منها الى غيرها ثم لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات فى ألفاظ
تدور بينهم اذ الاوضاع اللغوية انما هى للمعانى المتعارفة فاذا عرض ما هو غير متعارف
اصطلحنا على التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه فلهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من
العلم الذى ليس يوجد لغيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه وصار علم الشريعة على
صنفين صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا وهى الاحكام العامة فى العبادات
والعادات والمعاملات وصنف مخصوص بالقوم فى القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة
النفس عليها والكلام فى الاذواق والمواجد العارضة فى طريقها وكيفية الترقى فيها
من ذوق الى ذوق وشرح الاصطلاحات التى تدور بينهم فلما كتبت العلوم ودونت وألف
الفقهاء فى الفقه واصوله والكلام والتفسير وغير ذلك كتب رجال من أهل هذه
الطريقة فى طريقهم فمنهم من كتب فى أحكام الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء
فى الاخذ والترك ومنهم من كتب فى آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجدهم كما فعله
القشيرى فى الرسالة والسهروردى فى عوارف المعارف وجمع الغزالى بين الامرين
فى الاحياء وصار علم التصوف علما مدونا بعد ان كانت الطريقة عبادة فقط وكانت

أحكامها انما تتلقى من صدور الرجال كما وقع في سائر العلوم التي دونت بالكتابة من التفسير والحديث والفقه والاصول وغير ذلك ثم ان هذه المجاهدة والذكر يتبعهما غالبا كشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس ادراك شيء منها والروح من تلك العوالم وسبب هذا الكشف أن الروح اذا رجع عن الحس الظاهر الى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح وغلب سلطانه وتجدد نشوه وأعان على ذلك الذكر فانه كالغذاء لتنمية الروح ولا يزال في نمو وتزايد الى أن يصير شهودا بعد أن كان علما ويكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها وهو عين الادراك فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الالهي وتقرب ذاته في تحقق حقيقتها من الافق الاعلى أفق الملائكة وهذا الكشف كثيرا ما يعرض لاهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم وكذلك يدركون كثيرا من الواقعات قبل وقوعها ويتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية وتصير طوع ارادتهم فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا هذا التصرف ولا يخبرون عن حقيقة شيء لم يؤمروا بالتكلم فيه بل يعدون ما وقع لهم من ذلك محنة ويتعوذون منه اذا وقع لهم وقد كانت الصحابة رضي الله تعالى عنهم على مثل هذه المجاهدة وكان حظهم من هذه الكرامات أوفر الحظوظ لكنهم لم يقع لهم بها عناية وفي فضائل أبي بكر وعمر وعلي رضي الله تعالى عنهم كثير منها وتبعهم في ذلك أهل الطريقة ممن اشتملت رسالة القشيري على ذكرهم ومن تبع طريقتهم من بعدهم ثم ان قوما من المتأخرين انصرفت عنايتهم الى كشف الحجاب والكلام في المدارك التي وراءه واختلفت طرق الرياضة عندهم في ذلك باختلاف تعليمهم في اماتة القوى الحسية وتغذية الروح العاقل حتى يحصل للنفس ادراكها الذي لها من ذاتها بتمام نشوها وتغذيتها فاذا حصل ذلك زعموا أن الوجود قد انحصر في مداركها حينئذ وانهم كشفوا ذوات الوجود وتصوروا حقائقه كلها من العرش الى الفرش هكذا قال الغزالي في كتاب الاحياء بعد ان ذكر صورة الرياضة ثم ان هذا الكشف لا يكون صحيحا كاملا عندهم الا اذا كان ناشئا عن الاستقامة لان الكشف قد يحصل لصاحب الخلوة والجوع وان لم يكن هناك استقامة كالسحرة والنصارى وغيرهم من المرتاضين وليس مرادنا الا الكشف الناشئ عن الاستقامة ومثاله أن المرآة الصقيلة اذا كانت محدبة أو مقعرة وحوذي بها جهة المرئي فانه يتشكل فيها معوجا على غير صورته واذا كانت مسطحة يتشكل فيها المرئي صحيحا فالاستقامة للنفس كالانبساط للمرآة فيما ينطبع فيها من الاحوال ولما عني المتأخرون بهذا النوع من الكشف تكلموا في حقائق الموجودات العلوية والسفلية وحقائق الملك والروح والعرش والكرسي وامثال ذلك وقصرت مدارك من لم يشاركهم في طريقتهم عن فهم

أذواقهم ومواجدهم فى ذلك فاهل الفتيا بين منكر عليهم ومسلم لهم وليس البرهان والدليل بنافع فى هذا الطريق رداوقبولا اذهى من قبيل الوجدانيات (تفصيل وتحقيق) يقع كثيرا فى كلام أهل العقائد من علماء الحديث والفقه أن الله تعالى مباين لمخلوقاته ويقع للمتكلمين أنه لامباين ولا متصل ويقع للفلاسفة أنه لاداخل العالم ولا خارجه ويقع للمتأخرين من المتصوفة أنه متحد بالمخلوقات امابمعنى الحلول فيها أو بمعنى أنه هو عينها وليس هناك غيره جملة ولا تفصيلا فلنبين تفصيل هذه المذاهب ونشرح حقيقة كل واحد منها حتى تتضح معانيها فنقول ان المباينة تقال لمعنيين أحدهما المباينة فى الحيز والجهة ويقابلها الاتصال وتشعر هذه المقابلة على هذا التقدير بالمكان اما صريحا أو لزوما وهو تجسيم أو لازمه وهو تشبيه من قبيل القول بالجهة وقد نقل مثله عن بعض علماء السلف من التصريح بهذه المباينة فيحتمل غير هذا المعنى ومن أجل ذلك أنكر المتكلمون هذه المباينة وقالوا لايقال للبارى انه مباين لمخلوقاته ولا متصل بها لان ذلك انما يكون للمتحيزات وما يقال من أن المحل لايخلو عن الاتصاف بالمعنى وضده فهو مشروط بصحة الاتصاف أولا واما مع امتناعه فلا بل يجوز الخلو عن المعنى وضده كما يقال فى الجماد لاعالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز ولا كاتب ولا أمى وصحة الاتصاف بهذه المباينة مشروطة بالحصول فى الجهة على ما تقرر فى مدلولها والبارى سبحانه منزه عن ذلك ذكره ابن التلمسانى فى شرح اللمع لامام الحرمين وقال ولا يقال للبارى مباين للعالم ولا متصل به ولا داخل فيه ولا خارج عنه وهو معنى ماتقوله الفلاسفة انه لاداخل العالم ولا خارجه بناء على وجود الجواهر غير المتحيزة وأنكرها المتكلمون لما يلزم من مساواتها للبارى فى اخص الصفات وأما المعنى الآخر للمباينة فهو المغايرة والمخالفة فيقال البارى مباين لمخلوقاته فى ذاته وهويته ووجوده وصفاته ويقابله الاتحاد والامتزاج والاختلاط وهذه المباينة هى مذهب أهل الحق كلهم من جمهور السلف وعلماء الشرائع والمتصوفة الاقدمين كاهل الرسالة ومن نحا منحاهم وذهب جماعة من المتصوفة المتأخرين الذين صيروا المدارك الوجدانية علمية نظرية الى أن البارى تعالى متحد بمخلوقاته فى هويته ووجوده وصفاته وربما زعموا أنه مذهب الفلاسفة قبل ارسطو مثل افلاطون وسقراط وهو الذى يعنيه المتكلمون حيث ينقلونه فى علم الكلام عن المتصوفة ويحاولون الرد عليه بأنه ذاتان تنتفى احداهما أو تندرج اندراج الجزء فان تلك مغايرة صريحة ولا يقولون بذلك وهذا الاتحاد هو الحلول الذى تدعيه النصارى فى المسيح عليه السلام وهو أغرب لانه حلول قديم فى محدث أو اتحاده به وهو ايضا عين ماتقوله الامامية من الشيعة فى الائمة وتقرير هذا الاتحاد فى كلامهم على طريقين الاولى أن ذات القديم كامنة فى المحدثات

وترتيبها ومعقولها متحدة بها في التصور وهي كلها مظاهره وهو القائم عليها
اى المقوّم لوجودها بمعنى لولاه كانت عدما وهو رأى أهل الحلول الثانية طريقة
أهل الوحدة المطلقة وكأنهم استشعروا من تقرير أهل الحلول الغيرية المتعقلة
لمعنى الاتحاد فنفوها بين القديم وبين المخلوقات في الذات والوجود والصفات
وغالطوا في غيرية المظاهر المدركة بالحس والعقل بأن ذلك من المدارك البشرية
وهي أوهام ولا يريدون الوهم الذي هو قسيم العلم والظن والشك وانما يريدون
انها كلها عدم في الحقيقة وجود في المدرك البشرى فقط ولا وجود بالحقيقة
الا للقديم لا في الظاهر ولا في الباطن كما نقرره بعد بحسب الامكان
والتعويل في تعقل ذلك على النظر والاستدلال كما في المدارك البشرية غير مفيد
لان ذلك انما ينقل من المدارك الملكية وانما هي حاصلة للانبياء عليهم السلام
بالفطرة ومن بعدهم للاولياء بهدايتهم وقصد من يقصد الحصول عليها بالطريقة
العلمية ضلال وربما قصد بعض المصنفين ذلك في كشف الوجود وترتيب
حقائقها على طريق أهل المظاهر فأتى بالأغمض فالأغمض بالنسبة الى أهل النظر
والاصطلاحات والعلوم كما فعل الفرغاني شارح قصيدة ابن الفارض في الديباجة التي
تكتب في صدر ذلك الشرح فانه ذكر في صدور الوجود عن الفاعل وترتيبه أن الوجود
كله صادر عن صفة الوحدانية التي هي مصدر الاحدية وهما معا صادران عن الذات
الكريمة التي هي عين الوحدة لا غير ويسمون هذا الصدور بالتجلي وأول مراتب
التجليات عندهم تجلي الذات على نفسه وهو يتضمن الكمال بافاضة الايجاد والظهور
لقوله عز وجل في الحديث الذي يتناقلونه كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت
الخلق ليعرفوني وهذا هو الكمال في الايجاد المتنزل في الوجود وتفصيل الحقائق
وهو عندهم عالم المعاني والحضرة العمائية والحقيقة المحمدية وفيها حقائق الصفات
واللوح والقلم وحقائق الانبياء والرسل أجمعين والكمل من أهل الامة المحمدية وهذا
كله تفصيل الحقيقة المحمدية وتصدر عن هذه الحقائق حقائق أخرى في الحضرة
الهبائية وهي مرتبة المثال ثم عنها العرش ثم الكرسي ثم الافلاك ثم عالم العناصر ثم عالم
التركيب هذا في عالم الرتق فاذا تجلت فهي في عالم الفتق انتهى ويسمى هذا المذهب
مذهب أهل التجلي والمظاهر والحضرة وهو كلام لا يقدر أهل النظر على تحصيل
مقتضاه لغموضه وانغلاقه وبعد ما بين كلام صاحب المشاهدة والوجدان وصاحب
الدليل وربما أنكر بظاهر الشرع هذا الترتيب فانه لا يعرف في شيء من مناحيه وكذلك
ذهب آخرون منهم الى القول بالوحدة المطلقة وهو رأى أغرب من الاول في تعقله
وتفاريعه يزعمون فيه أن الوجود كله قوى في تفاصيله بها كانت حقائق
الموجودات وصورها وموادها والعناصر انما كانت بما فيها من القوى وكذلك

مادتها

مادتها الهاافي نفسها قوتها كان وجودها ثم ان المركبات فيها تلك القوى متضمنة
في القوة التي كان بها التركيب كالقوة المعدنية فيها قوى العناصر بهيولاها وزيادة
القوة المعدنية ثم القوة الحيوانية تتضمن القوة المعدنية وزيادة قوتها في نفسها وكذا
القوة الانسانية مع الحيوانية ثم الفلك يتضمن القوة الانسانية وزيادة
وكذا الذوات الروحانية والقوة الجامعة للكل من غير تفصيل هي القوة الالهية
التي انبثت في جميع الموجودات كلية وجزئية وجمعتها واحاطت بها من كل وجه
لا من جهة الظهور ولا من جهة الخفاء ولا من جهة الصورة ولا من جهة المادة فالكل
واحد وهو نفس الذات الالهية وهي في الحقيقة واحدة بسيطة والاعتبار هو المفصل
لها كالانسانية مع الحيوانية الا ترى انها مندرجة فيها وكائنة بكونها فتارة
يمثلونها بالجنس مع النوع في كل موجود كما ذكرناه وتارة بالكل مع الجزء على طريقة
المثال وهم في هذا كله يفرون من التركيب والكثرة بوجه من الوجوه وانما أوجبها
عندهم الوهم والخيال والذي يظهر من كلام ابن دهاق في تقرير هذا المذهب أن
حقيقة ما يقولونه في الوحدة شبيه بما تقوله الحكماء في الالوان من أن وجودها مشروط
بالضوء فاذا عدم الضوء لم تكن الالوان موجودة بوجه وكذا عندهم الموجودات
المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك الحسي بل والموجودات المعقولة والمتوهمة
مشروطة بوجود المدرك العقلي فاذا الوجود المفصل كله مشروط بوجود المدرك البشري
فلو فرضنا عدم المدرك البشري جملة لم يكن هناك تفصيل بل هو بسيط
واحد فالحر والبرد والصلابة واللين بل والارض والماء والنار والسماء والكواكب
انما وجدت لوجود الحواس المدركة لها لما جعل في المدرك من التفصيل الذي ليس
في الوجود وانما هو في المدرك فقط فاذا فقدت المدارك المفصلة فلا تفصيل انما هو
ادراك واحد وهو انا لا غيره ويعتبرون ذلك بحال النائم فانه اذا نام وفقد الحس الظاهر
فقد كل محسوس وهو في تلك الحالة الا ما يفصله له الخيال قالوا فكذلك اليقظان
انما يعتبر تلك المدركات كلها على التفصيل بنوع مدركه البشري ولو فقد مدركه فقد
التفصيل وهذا هو معنى قولهم الوهم لا الوهم الذي هو من جملة المدارك البشرية
هذا ملخص رأيهم على ما يفهم من كلام ابن دهاق وهو في غاية السقوط لانا نقطع
بوجود البلد الذي نحن مسافرون عنه واليه يقينا مع غيبته عن أعيننا وبوجود
السماء المظلة والكواكب وسائر الاشياء الغائبة عنا والانسان قاطع بذلك ولا يكابر
أحد نفسه في اليقين مع أن المحققين من المتصوفة المتأخرين يقولون ان المريد عند
الكشف ربما يعرض له توهم هذه الوحدة ويسمى ذلك عندهم مقام الجمع ثم يترقى منه
الى التمييز بين الموجودات ويعبرون عن ذلك بمقام الفرق وهو مقام العارف المحقق
ولا بد للمريد من التوحيد عند عقبة الجمع وهي عقبة صعبة لانه يخشى على المريد من

[illegible]
من [illegible] وتوغل المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس توغلوا في ذلك فذهب كثير منهم
الى الحلول والوحدة كما أشرنا اليه وملؤا الصحف منه مثل الهروى في كتاب المقامات
وغيره وتابعهم ابن العربي وابن سبعين وتلميذهما ثم ابن العفيف وابن الفارض والنجم
الاسرائيلي في قصائدهم وكان سلفهم مخالطين للاسماعيلية المتأخرين من الرافضة
الدائنين أيضا بالحلول والهية الائمة مذهبا لم يعرف لاولهم فأشرب كل واحد
من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم وظهر
في كلام المتصوفة القول بالقطب ومعناه رأس العارفين يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه
أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان وقد
أشار الى ذلك ابن سينا في كتاب الاشارات في مقامات العارفين فقال جل جناب
الحق أن يكون شرعة لكل وارد أو يطلع عليه الا الواحد بعد الواحد وهذا الكلام
لا يقوم عليه حجة عقلية ولا دليل شرعي وانما هو من أنواع الخطابة وهو بعينه ما يقوله
الرافضة من توارث الائمة عندهم ثم قالوا بترتيب وجود الابدال بعد هذا القطب
كما قالت الشيعة في النقباء حتى انهم لما أسندوا لباس خرقة التصوف ليجعلوه أصلا
لطريقتهم ونحلتهم رفعوه على علي رضي الله تعالى عنه وهو من هذا المعنى أيضا والا فعلي
رضي الله عنه لم يختص من بين الصحابة بنحلة ولا طريقة في ملبوس ولا حال وكان
أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما كذلك ولم يختص أحد منهم في الدين بشيء يؤثر
عنه على الخصوص بل كان الصحابة كلهم اسوة في الدين والورع والزهد والمجاهدة
تشهد بذلك سيرهم وأخبارهم . نعم ان الشيعة يخيلون بما ينقلونه من ذلك اختصاص
علي بالفضائل دون من سواه من الصحابة ذهابا مع عقائد التشيع المعروفة لهم
والذي يظهر أن المتصوفة بالعراق لما ظهرت الاسماعيلية من الشيعة وظهر كلامهم
في الامامة وما يرجع اليها مما هو معروف اقتبسوا من ذلك الموازنة بين الظاهر
والباطن وجعلوا الامامة لسياسة الخلق في الانقياد الى الشرع وافردوه بذلك
أن لا يقع اختلاف كما تقرر في الشرع ثم جعلوا القطب لتعليم المعرفة بالله لانه رأس
العارفين وافردوه بذلك تشبيها بالامام في الظاهر وأن يكون على وزانه في الباطن
وسموه قطبا لمدار المعرفة عليه وجعلوا الابدال كالنقباء مبالغة في التشبيه فتأمل
ذلك من كلام هؤلاء المتصوفة في أمر الفاطمي وما شحنوا به كتبهم من ذلك مما ليس
لسلف المتصوفة فيه كلام بنفي ولا اثبات وانما هو مأخوذ من كلام الشيعة والرافضة
ومذاهبهم في كتبهم (تذييل) وقد رأيت أن أجلب هنا فصلا من كلام شيخنا العارف
كبير الاولياء بالاندلس أبي مهدي عيسى ابن الزيات كان يقع له أكثر الاوقات
على أبيات الهروى التي وقعت له في كتاب المقامات يوهم القول بالوحدة المطلقة أو يكاد

يصرح بها وهي قوله

ما وحد الواحد من واحد * اذ كل من وحده جاحد

توحيده اياه توحيده * ونعت من ينعته لاحد

توحيد من ينطق عن نعته * تثنية أبطلها الواحد

فيقول رحمه الله على سبيل القدر رمنه استشكل الناس أصلا لأن لفظ الجاحد على من وحد الواحد واطلاق الالحاد على من وصفه ونعته واستشنعوا هذه الابيات ووجه الى قائلها واستحقروه ولكن نقول على رأى القوم القائلين ان حقيقة التوحيد عندهم انتفاء الحدوث وثبوت القدم وأن الوجود كله حقيقة واحدة [illegible] واحدة وقد قال أبو نصر السراج رحمه كان القوم يفرقون عين ما ظهر وعين ما بطن ويرون أن وقوع التعدد فى تلك الحقيقة ووجود الاثنينية وهم باعتبار حضرات الحس بمنزلة صور الظلال والصدى وصور المرائى وأن كل ما سوى عين القدم اذا استتبع فهو عدم وهذا معنى كان الله ولا شئ معه والآن على ما كان عليه عندهم ومعنى قول لبيد الذى صدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه * وهو الا كل شئ ما خلا الله باطل * قالوا فمن وحد ونعت فقد قال بموحد محدث هو نفسه وتوحيد محدث هو فعله وموحد قديم هو معبوده وقد تقدم أن معنى التوحيد انتفاء عين الحدوث وعين الحدوث الآن ثابتة بل متعددة والتوحيد مجحود والدعوى كاذبة كمن يقول لغيره وهما معا فى بيت ليس فى البيت غيرك فيقول الآخر بلسان حاله لا يصح هذا الا بعدم أحدنا وقد قال بعض المحققين فى قولهم خلق الله الزمان هذه الفاظ تناقض أصولها لأن خلق الزمان متقدم على الزمان وهو فعل لا بد من وقوعه فى الزمان وانما حمل على ذلك ضيق العبارة عن الحقائق وعجز اللغات عن تادية الحق فيها وبها فاذا تحقق أن الموحد هو الموحد وعدم ما سواه بجملته صح التوحيد حقيقة وهذا معنى قولهم لا يعرف الله الا الله ولا حرج على من وحد الحق مع بقاء الرسوم والآثار وانما هو من باب حسنات الابرار سيئات المقربين لان ذلك لازم التقييد والعبودية والشفعية ومن ترقى الى مقام الجمع كان فى حقه نقصا مع علمه بمرتبته وأنه تلبيس تستلزمه العبودية وبرفعه الشهود ويطهر من لبس حدوثه عين الجمع وأعرق الاصناف فى هذا الزعم القائلون بالوحدة المطلقة ومدار المعرفة بكل اعتبار على الانتهاء الى الواحد وانما صدر هذا القول من الناظم على سبيل الحصر وفى والتنبيه والتفطين لمقام أعلى ترتفع فيه الشفعية ويحصل التوحيد المطلق عينا لا نطقا ولا عبارة فمن سلم استراح ومن نازعته حقيقة أنس بقوله كنت سمعه وبصره واذا عرفت المعانى لا مشاحة فى الالفاظ والذى يفيده هذا كله أمر محقق فوق هذا الطور لا نطق فيه ولا خبر عنه وهذا المقدار من الاشارة كاف والتعمق فى مثل هذا حجاب وهو الذى أوقع فى المقالات المعروفة انتهى كلام الشيخ

أبي مهدي رحمه الله ثم ان كثيرا من الفقهاء انتدبوا للرد على هؤلاء المتأخرين في هذه المقالات وأمثالها وشملوا بالنكير سائر ما وقع لهم في الطريقة والحق أن الكلام معهم فيه تفصيل فان كلامهم في أربعة مواضع أحدها الكلام على المجاهدات وما يحصل من الاذواق والمواجد ومحاسبة النفس على الاعمال لتحصل تلك الاذواق التي تصير مقاما ويترقى منه الى غيره كما قلناه وثانيها الكلام في الكشف والحقائق المدركة من عالم الغيب مثل الصفات الربانية والعرش والكرسي والملائكة والوحي والنبوة والروح وحقائق كل موجود غائب أو شاهد وترتيب الاكوان وصدورها عن موجدها ومكونها كما مر وثالثها التصرفات في العوالم والاكوان بأنواع الكرامات ورابعها ألفاظ موهمة الظاهر صدرت عن الكثير من أئمة القوم يعبرون عنها في اصطلاحهم بالشطحات تستشكل ظواهرها فمنكر ومحسن ومتأول فأما الكلام في المجاهدات والمقامات وما يحصل من الاذواق والمواجد في نتائجها ومحاسبة النفس على التقصير في أسبابها فأمر لا مدفع فيه لاحد واذواقهم فيه صحيحة والتحقق بها هو عين السعادة وأما الكلام في كرامات القوم وأخبارهم بالمغيبات وتصرفهم في الكائنات فأمر صحيح غير منكر وان مال بعض العلماء الى انكارها فليس ذلك من الحق وما احتج به الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني من أئمة الاشعرية على انكارها بالتباسها بالمعجزة فقد فرق المحققون من أهل السنة بينهما بالتحدي وهو دعوى وقوع المعجزة على وفق ما جاء به قالوا ثم ان وقوعها على وفق دعوى الكاذب غير مقدور لان دلالة المعجزة على الصدق عقلية فان صفة نفسها التصديق فلو وقعت مع الكاذب لتبدلت صفة النفس وهو محال هذا مع أن الوجود شاهد بوقوع الكثير من هذه الكرامات وانكارها نوع مكابرة وقد وقع للصحابة وأكابر السلف كثير من ذلك وأما الكلام في الكشف واعطاء حقائق العلويات وترتيب صدور الكائنات فأكثر كلامهم فيه من نوع المتشابهات لما أنه وجداني عندهم وفاقد الوجدان بمعزل عن أذواقهم فيه واللغات لا تعطي دلالة على مرادهم منه لانها لم توضع الا للمتعارف وأكثره من المحسوسات فينبغي أن لا نتعرض لكلامهم من ذلك ونتركه فيما تركناه من المتشابهات ومن رزقه الله فهم شيء من هذه الكلمات على الوجه الموافق لظاهر الشريعة فأكرم بها سعادة وأما الالفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها أهل الشرع فاعلم أن الانصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور فمن علم منهم فضله واقتداؤه حمل على القصد الجميل من هذا وأمثاله وان العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها كما وقع لابي يزيد البسطامي وأمثاله ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك اذ لم يتبين لنا ما يحملنا

على

على تأويل كلامه وامامن تكلم بمثلها وهو حاضر فى حسه ولم يملكه الحال فمؤاخذ ايضا ولذا أفتى الفقهاء وأكابر الصوفية بقتل الحلاج لانه تكلم فى حضور وهو مالك لحاله والله أعلم وسلف المتصوفة من أهل الرسالة وهم أعلام الملة لم يكن لهم حرص على كشف الحجاب ولا هذا النوع من الادراك بل اذا عرض لهم شئ من ذلك كانوا يفرون منه ويرونه من العوائق والمحن وأنه ادراك من ادراكات النفس مخلوق حادث وأن الموجودات لا تنحصر فى مدارك الانسان وعلم الله أوسع وخلقه أكبر وشريعته بالهداية أملك فلم ينطقوا بشئ مما يدركون بل حظروا الخوض فى ذلك ومنعوا من يكشف له الحجاب من أصحابهم من الخوض فيه والوقوف عنده بل يلتزمون طريقتهم كما كانوا فى عالم الحس قبل الكشف من الاتباع والاقتداء ويأمرون أصحابهم بالتزامها وهكذا ينبغى أن يكون حال المريد والله أعلم بحقيقة الحال الى هنا من مقدمة تاريخ العلامة ابن خلدون ملخصا بعض التلخيص (فى دفع شبهة) وقعت فى برة بنت مر من جدات النبى صلى الله عليه وسلم قال الدميرى فى مادة قرش من كتابه حياة الحيوان الكبرى فائدة اجنبية قريش بن مخلد بن النضر بن كنانة جد النبى صلى الله عليه وسلم هو الذى تنسب اليه قريش من ولده بدر بن مخلد سميت به بدر بدرا وام النضر برة بنت مر بن ادبن طابخة تزوجها كنانة بعد موت ابيه خزيمة فولدت له النضر على ما كانت الجاهلية تفعله اذا مات الرجل خلف على زوجته بعده أكبر بنيه من غيرها هكذا قاله السهيلى تبعا للزبير بن بكار قال والشاهد قال الله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء الا ما قد سلف اى من تحليل ذلك قبل الاسلام وفائدة الاستثناء هنا كيلا يعاب نسب النبى صلى الله عليه وسلم وليعلم أنه لم يكن فى اجداده نكاح سفاح ألا يرى أنه لم يكن فى شئ نهى عنه فى القرآن نحو ولا تقربوا الزنا ولا تقتلوا النفس ولا فى شئ من المعاصى التى نهى عنها الا ما قد سلف الا فى هذه الآية وفى الجمع بين الاختين فان الجمع كان مباحا فى شرع من قبلنا وقد جمع يعقوب عليه السلام بين أختين راحيل وليا وقوله تعالى الا ما قد سلف التفات الى هذا المعنى وهذه النكتة من الامام أبى بكر بن العربى قال الحافظ قطب الدين عبد العظيم القسطلانى لما وقفت على هذه النكتة أقمت مفكرا مدة لكون أن برة المذكورة كانت زوجا لخزيمة فخلف عليها كنانة بن خزيمة فجاءه منها النضر بن كنانة ولأن هذا وقع فى نسب النبى صلى الله عليه وسلم وقد روينا عنه عليه السلام أنه قال ما ولدنى من سفاح الجاهلية شئ وانما ولدت من نكاح كنكاح أهل الاسلام الى ان رأيت أبا عمرو عثمان الجاحظ قال فى كتاب له سماه كتاب الاصنام وخلف كنانة ابن خزيمة على زوجة أبيه بعد وفاته وهى برة بنت ادبن طابخة ولم تلد لكنانة ولدا لا ذكرا ولا انثى ولكن كانت بنت اخيها برة بنت مر بن ادبن طابخة تحت كنانة بن خزيمة

تزوجت له النضر بن كنانة وانما غلط كثير من الناس لما سمعوا أن كنانة خلف على زوجة أبيه لاتفاق اسميهما وتقارب نسبيهما وهذا الذى عليه مشايخنا وأهل العلم بالنسب قال ومعاذ الله أن يكون أصاب النبى صلى الله عليه وسلم نكاح مقت وقد قال عليه السلام مازلت أخرج من نكاح كنكاح الاسلام حتى خرجت من بين أبى وأمى ثم قال ومن اعتقد غير هذا فقد كفر ولاشك فى هذا الخبر قال والحمد لله الذى زكى نبيه من كل وصمة وطهره تطهيرا انتهى قال الدميرى وهذا الذى ارجو به الفوز للجاحظ فى منقلبه وأن يتجاوز الله عما سطره فى كتبه مما يقضى منه العجب كل العجب قال ابن رشد فى أوائل رسالته المعمولة فى رموز حى بن يقظان وابسال وسالامان بعد ماذكر رجالا من أهل النظر واهل المكاشفة ووصف احوالهم مانصه ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظرا وأقرب الى الحقيقة ولم يك فيهم أثقب ذهنا ولا أصدق روية من أبى بكر بن الصائغ غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته وأكثر ما يوجد له من التآليف فانما هى غير كاملة ومخرومة من أواخرها ككتابه فى النفس وتدبير المتوحد وما كتبه فى علم المنطق وعلم الطبيعة وأما كتبه الكاملة فهى كتب وجيزة ورسائل مختلسة وقد صرح هو بنفسه بذلك وأن عبارته فى بعض المواضع على غير الطريق الاكمل ولم يتسع له الوقت فى تبديلها فهذا ما وصل الينا من علم هذا الرجل ولم نلق شخصه وأما من كان معاصرا له ممن يوصف بأنه فى مثل درجته فلم نر له تأليفا وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم بعد فى حد التردد والوقوف على غير كمال أو ممن لم يصل الينا حقيقة أمره وأما ما وصل الينا من كتب ابى نصر الفارابى فاكثرها فى المنطق وما ورد فى الفلسفة فهى كثيرة الشكوك فقد أثبت فى كتاب الملة الفاضلة بقاء النفوس الشريرة بعد الموت فى آلام لانهاية لها بقاء لانهاية له ثم صرح فى السياسة المدنية بأنها منحلة وصائرة الى العدم وأنه لابقاء الا للنفوس الفاضلة الكاملة ثم وصف فى شرح كتاب الاخلاق شيأ من أمر السعادة الانسانية وأنها انما تكون فى هذه الحياة فى هذه الدار ثم قال بعقب ذلك كلاما هذا معناه وكل مايذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز فهذا قول قد أيأس الناس جميعا من رحمة الله تعالى وصير الفاضل والشرير فى رتبة واحدة اذ جعل مصيرا الكل الى العدم وهذه زلة لاتقال وعثرة ليس بعدها عثور وهذا مع ما صرح به من معتقده فى النبوة من انها للقوة الخيالية خاصة بزعمه وتفضيله الفلسفة عليها الى اشياء ليس بنا حاجة الى ايرادها وأما كتب ارسطاطاليس فقد تكفل الشيخ ابو على بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته فى كتاب الشفاء وصرح فى أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك وأنه انما الف ذلك على مذهب المشائين وأن من أراد الحق الذى لا جمجمة فيه فعليه

بكتابه فى الفلسفة المشرقية ومن عنى بقراءة كتاب الشفاء وبقراءة كتاب ارسطاطاليس ظهرله فى اكثر الامر أنهما تتفق وان كان فى كتاب الشفاء اشياء لم تبلغ اليناعن ارسطاطاليس واذا أخذ جميع مايعطيه كتاب ارسطاطاليس وكتاب الشفاء على ظاهره دون ان يتفطن لسره و باطنه لم يوصل به الى الكمال حسب مانبه عليه الشيخ فى الشفاء واما كتب الشيخ ابى حامد الغزالى فهى بحسب مخاطبة الجمهور يربط فى موضع ويحل فى آخر ويكفر باشياء ثم ينتحلها ثم انه من جملة ما كفر به الفلاسفة فى كتاب التهافت انكارهم حشر الاجساد واثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة ثم قال فى كتاب الميزان ان هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع ثم قال فى كتاب المنقذ من الضلال ان اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية وان امره انما وقف على ذلك بعد طول البحث وفى كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وامعن النظر فيها ولقد اعتذر عن هذا الفعل فى آخر كتاب ميزان العمل حيث وصف ان الرأى ثلاثة أقسام رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه ورأى يكون بحسب مايخاطب به كل سائل مسترشد ورأى يكون بين الانسان وبين نفسه لايطلع عليه الامن هو شريكه فى اعتقاده ثم قال بعد ذلك ولو لم يكن فى هذه الالفاظ الاما يشككك فى اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعا فان من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقى فى العمى والحيرة ثم تمثل بهذا البيت

خذ ماتراه ودع شيأ سمعت به * فى طلعة الشمس مايغنيك عن زحل

انتهى كتب فى القسطنطينية المحمية أوان الصدارة العظمى خلال سنة خمس وسبعين ومائة والف وهو المعز (اليهود والنصارى) وهاتان الامتان من كرام اهل الكتاب والامة اليهودية اكبر لان الشريعة كانت لموسى عليه السلام وجميع بنى اسرائيل كانوا متعبدين بذلك مكلفين بالتزام احكام التوراة والانجيل النازل على المسيح عليه السلام لم يتضمن احكاما ولا استبطن حلالا وحراما لكنه رموز وامثال ومواعظ ومزاجر وماسواها من الشرائع والاحكام فمحالة على التوراة فكانت اليهود لهذه القضية لم ينقادوا لعيسى عليه الصلاة والسلام وادعوا عليه انه كان مأمورا بمتابعة موسى وموافقة التوراة فغير وبدل وعدوا عليه تلك التغييرات منها تغيير السبت الى الاحد ومنها تغيير أكل الخنزير وكان حراما فى التوراة ومنها الختان والغسل وغير ذلك والمسلمون قد بينوا أن الملتين قد بدلوا وحرفوا والا فعيسى عليه السلام كان مقررا لما جاء به موسى عليه الصلاة والسلام وكلاهما مبشران بمقدم نبينا نبى الرحمة صلوات الله عليه وسلامه وقد امرهم أئمتهم وانبياؤهم وكتابهم بذلك وانما بنى اسلافهم الحصون والقلاع بقرب المدينة لنصر رسول آخر الزمان فامرهم بمهاجرة اوطانهم بالشأم الى تلك البقاع وذلك قوله تعالى وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ماعرفوا

كفروا به فلعنة الله على الكافرين وانما الخلاف بين اليهود والنصارى ما كان يرتفع
الا بحكمة اذ كانت اليهود تقول ليست النصارى على شئ وكانت النصارى تقول
ليست اليهود على شئ وهم يتلون الكتاب وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول
لستم على شئ حتى تقيموا التوراة وما كان يمكنهم اقامتها الا باقامة القرآن وتحكيم
نبي الرحمة رسول آخر الزمان فلما أبوا ذلك ضربت عليهم الذلة والمسكنة وباؤا بغضب
من الله ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله (اليهود خاصة) من هاد الرجل أى رجع
وتاب وانما لزمهم هذا الاسم لقول موسى عليه السلام انا هدنا اليك أى رجعنا
وتضرعنا وهم أمة موسى عليه السلام وكتابهم التوراة وهو أول كتاب نزل من السماء
اعنى أن ما كان نزل على ابراهيم عليه الصلاة والسلام وغيره ما كان يسمى
كتابا بل صحفا وقد ورد فى الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ان الله خلق آدم
بيده وخلق جنة عدن بيده وكتب التوراة بيده فاثبت لها اختصاصا آخر سوى
الكتب وقد اشتمل ذلك على اسفار فيذكر مبدأ الخلق فى السفر الاول ثم يذكر الاحوال
والاحكام والحدود والقصص والمواعظ والاذكار فى سفر سفر وانزل عليه ايضا الالواح
على شبه مختصر ما فى التوراة تشتمل على الاقسام العملية والعلمية قال عزوجل
ذكره وكتبنا له فى الالواح من كل شئ موعظة اشارة الى تمام القسم العملى وتفصيلا
لكل شئ اشارة الى تمام القسم العلمى قالوا ان موسى عليه الصلاة والسلام
قد افضى باسرار التوراة والالواح الى يوشع بن نون وصية من بعده ليفضى الى اولاد
هرون لان الامر كان مشتركا بينه وبين أخيه هرون عليهما السلام اذ قال
واشركه فى امرى وكان هو الوصى فلما مات هرون فى حال حياته انتقلت الوصاية
الى يوشع وديعة ليوصلها الى شبر وشبير ابنى هرون قرارا وذلك أن الوصاية والامامة
بعضها مستقر وبعضها مستودع واليهود تدعى أن الشريعة لا تكون الا واحدة
وهى ابتدئت بموسى عليه السلام وتمت به فلم تكن قبله شريعة الا حدود عقلية
وأحكام مصلحية ولم يجيزوا النسخ أصلا قالوا فلا تكون بعده شريعة أخرى لان النسخ
فى الاوامر بداء ولا يجوز البداء على الله تعالى ومسائلهم تدور على جواز النسخ ومنعه
وعلى التشبيه ونفيه والقول بالقدر والجبر وتجويز الرجعة واستحالتها أما النسخ فكما ذكرنا
واما التشبيه فلانهم وجدوا التوراة ملاءى من المتشابهات مثل الصورة والمشافهة
والتكلم جهرا والنزول على طور سينا انتقالا والاستواء على العرش استقرارا
وجواز الرؤية فوقا وغير ذلك واما القول بالقدر فهم مختلفون فيه حسب اختلاف
الفريقين فى الاسلام فالربانيون منهم كالمعتزلة فينا والقراؤن كالمجبرة والمشبهة واما
جواز الرجعة فانما وقع لهم من امرين احدهما حديث عزير عليه السلام اذ أماته
الله مائة عام ثم بعثه والثانى حديث هرون اذ مات فى التيه وقد نسبوا موسى عليه

السلام الى قتله قالوا حسده لان اليهود كانت اليه أميل منهم الى موسى واختلفوا
فى حال موته فنهم من قال مات وسيرجع ومنهم من قال غاب وسيرجع واعلم ان التوراة
قد اشتملت باسرها على دلالات وآيات تدل على كون شريعة المصطفى صلى الله
عليه وسلم حقا وكون صاحب الشريعة صادقا لكنهم حرفوه وغيروه وبدلوه وذلك
اما تحريف من حيث الكتبة والصورة واما تحريف من حيث التفسير والتأويل
وأظهرها ذكر ابراهيم عليه السلام وابنه اسمعيل ودعاؤه فى حقه وفى ذريته وأجاب
الرب تعالى انى باركت على اسمعيل وأولاده وجعلت فيهم الخير كله وسأظهرهم
على الامم كلها وسأبعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتى واليهود معترفون بهذه
القصة الا انهم يقولون اجابه بالملك دون النبوة والرسالة وقد ألزمتهم أن الملك الذى
سلمتم أهو ملك بعدل وحق ام لا فان لم يكن بحق وعدل فكيف يمن على ابراهيم عليه
السلام بملك فى أولاده هو جور وظلم وان سلمتم العدل والصدق من حيث الملك فالملك
يجب أن يكون صادقا على الله تعالى فيما يدعيه ويقوله وكيف يكون الكاذب
على الله تعالى صاحب عدل وحق اذ لا ظلم اشد من الكذب على الله عز وجل ففى
تكذيبه تجويزه وفى التجويز رفع المنة بالنعمة وذلك خلف ومن العجب ان فى التوراة
ان الاسباط من بنى اسرائيل كانوا يراجعون القبائل من بنى اسمعيل ويعلمون
ان فى ذلك الشعب علما لدنيا لم تشتمل التوراة عليه وورد فى التاريخ ان أولاد اسمعيل
عليه السلام كانوا يسمون آل الله واهل الله وأولاد اسرائيل آل يعقوب آل موسى
آل هرون وذلك لسر عظيم وقد ورد فى التوراة ان الله تعالى جاء من طور سيناء
وظهر بسعير وأعلن بفاران وسعير جبال بيت المقدس الذى كان مظهر عيسى
عليه السلام وفاران جبال بمكة التى كانت مظهر المصطفى عليه السلام ولما كانت
الاسرار الالهية والانوار الربانية فى الوحى والتنزيل والمناجاة والتأويل على مراتب
ثلاث مبدا ووسط وكمال والمجىء اشبه بالمبدا والظهور بالوسط والاعلان بالكمال
عبر التوراة عن طلوع صبح الشريعة والتنزيل بالمجىء على طور سيناء وعن طلوع
الشمس بالظهور على سعير والبلوغ الى درجة الكمال بالاستواء والاعلان على
فاران وفى هذه الكلمة اثبات نبوة المسيح والمصطفى صلى الله عليهما وسلم وقد قال
المسيح فى الانجيل ما جئت لابطل التوراة بل جئت لاكملها قال صاحب التوراة
النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والجروح قصاص وأقول اذا لطمك
اخوك على خدك الايمن فضع له خدك الايسر والشريعة الآخرة وردت بالامرين
جميعا أما القصاص ففى قوله تعالى كتب عليكم القصاص واما العفو ففى قوله
وأن تعفو أقرب للتقوى ففى التوراة احكام السياسة الظاهرة العامة وفى الانجيل
أحكام السياسة الباطنة الخاصة وفى القرآن أحكام السياستين جميعا ولكم

في القصاص حياة اشارة الى تحقيق السياسة الظاهرة خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين اشارة الى تحقيق السياسة الباطنة الخاصة وقد قال عليه السلام هو أن تعفو عن ظلمك وتعطى من حرمك وتصل من قطعك ومن العجب ان من رأى غيره يصدق ما عنده ويكمله ويرقيه من درجة الى درجة كيف يسوغ له تكذيبه والنسخ في الحقيقة ليس ابطالا بل هو تكميل وفي التوراة احكام عامة وأحكام مخصوصة اما باشخاص واما بازمان واذا انتهى الزمان لم يبق ذلك لا محالة ولا يقال انه ابطال وبداء كذلك ههنا واما السبت فهو أن اليهود اذا عرفوا لم ورد التكليف بملازمة السبت وهو يوم أى يوم شخص من الاشخاص وفي مقابلة أية حال وجزء أى زمان عرفوا ان الشريعة الاخيرة حق وانما جاءت لتقرر السبت لا لابطاله وهم الذين عدوا في السبت فمسخوا قردة خاسئين وهم يعترفون بان موسى عليه السلام بنى بيتا وصور فيه صورا وأشخاصا وبين مراتب الصور وأشار الى تلك الرموز ولما فقدوا الباب باب حطة ولم يمكنهم التسور على سنن اللصوص تحيروا تائهين وتاهوا متحيرين واختلفوا انيفا وسبعين فرقة ونحن نذكر منها أشهرها واظهرها عندهم ونترك الباقى همّلا (العنانية) نسبوا الى رجل يقال له عنان بن داود رئيس الجالوت يخالفون سائر اليهود في السبت والاعياد ويقتصرون على أكل الطير والظباء والسمك ويذبحون الحيوان على القفا ويصدقون عيسى ابن مريم عليه السلام في مواعظه واشاراته ويقولون انه لم يخالف التوراة البتة بل قررها ودعا الناس اليها وهو من بني اسرائيل المتعبدين بالتوراة ومن المستجيبين لموسى عليه السلام الا انهم لا يقولون بنبوته ورسالته ومن هؤلاء من يقول ان عيسى عليه السلام لم يدع أنه نبي مرسل وأنه صاحب شريعة ناسخة لشريعة موسى بل هو من أولياء الله المخلصين العارفين احكام التوراة والانجيل ليس كتابا منزلا عليه وحيا من الله عز وجل بل هو جمع احواله من مبدئه الى كماله فانما جمعه اربعة من أصحابه الحواريين فكيف يكون منزلا قالوا واليهود ظلموه حيث كذبوه اولا ولم يعرفوا بعد دعواه وقتلوه آخرا ولم يعرفوا بعد محله ومغزاه وقد ورد في التوراة ذكر ايشوع في مواضع كثيرة وذلك هو المسيح ولكن لم ترد له النبوة ولا الشريعة الناسخة وورد بارقليطا وهو الرجل العالم وكذلك ورد ذكره في الانجيل فوجب حمله على ما وجد وعلى أن من ادعى غير تحقيقه وجد وجد (العيسوية) نسبوا الى عيسى بن اسحق ابن يعقوب الاصفهاني وقيل اسمه عوفيذ الوهيم أى عابد الله كان في زمان المنصور وابتداء دعوته في آخر ملك بني امية مروان بن محمد الحمار فاتبعه بشر كثير من اليهود وادعوا له آيات ومعجزات وزعموا انه لما حورب خط على أصحابه خطا بعود آس وقال أقيموا في هذا الخط فليس ينالكم عدو بسلاح فكان العدو يحمل عليهم حتى اذا بلغوا

الخط رجعوا عنهم خوفا من طلسم أو عزيمة ربما وضعها ثم خرج أبو عيسى من الخط وحده على فرسه فقاتل وقتل من المسلمين كثيرا وقيل انه لما حارب أصحاب المنصور بالرى وقتل قتل أصحابه زعم أبو عيسى أنه نبي وانه رسول المسيح المنتظر وزعم ان أن للمسيح خمسة من الرسل يأتون قبله واحدا بعد واحد وزعم ان الله تعالى كلمه وكلفه أن يخلص بنى اسرائيل من ايدى الامم العاصين والملوك الظالمين وزعم ان المسيح أفضل ولد آدم وانه اعلى منزلة من الانبياء الماضين واذ هو رسوله فهو أفضل الكل أيضا وكان يوجب تصديق المسيح ويعظم دعوة الراعى ويزعم ان الراعى أيضا هو المسيح وحرم فى كتابه الذبائح كلها ونهى عن اكل ذى روح على الاطلاق طيرا كان أو بهيمة وأوجب عشر صلوات وامر أصحابه باقامتها وذكر أوقاتها وخالف اليهود فى كثير من أحكام الشريعة الكبيرة المذكورة فى التوراة (المقاربة واليوزعانية) نسبوا الى يوزعان رجل من همذان وكان اسمه يهوذا يحث على الزهد وتكثير الصلاة وينهى عن اللحوم والانبذة وفيما نقل عنه تعظيم امر الراعى وكان يزعم أن للتوراة ظاهرا وباطنا وتنزيلا وتأويلا وخالف بتنزيله عامة اليهود وخالفهم فى التشبيه ومال الى القدر وأثبت الفعل حقيقة للعبد وقدر الثواب والعقاب عليه وشدد فى ذلك ومنهم الموشكانية أصحاب موشكا على مذهب يوزعان غير انه كان يوجب الخروج على مخالفيه ونصب القتال معهم فخرج فى تسعة عشر رجلا فقتل بناحية قم وذكر عن جماعة من الموشكانية انهم أثبتوا نبوة المصطفى صلى الله عليه وسلم الى العرب وسائر الناس سوى اليهود لانهم أهل ملة وكتاب وزعمت فرقة من المقاربة ان الله تعالى خاطب الانبياء عليهم الصلاة والسلام بواسطة ملك اختاره وقدمه على جميع الخلائق واستخلفه عليهم قالوا فكل ما فى التوراة وسائر الكتب من وصف الله عز وجل فهو خبر عن ذلك الملك والا فلا يجوز أن يوصف البارى تعالى بوصف قالوا ان الله سبحانه كلم موسى تكليما هو ذلك الملك والشجرة المذكورة فى التوراة هو ذلك الملك ويتعالى الرب تعالى ان يكلم بشرا تكليما وحمل جميع ما ورد فى التوراة من طلب الرؤية وشافهت الله وجاء الله واطلع الله فى السحاب وكتب التوراة بيده واستوى على العرش قرارا وله صورة آدم وشعر قطط ووفرة سوداء وانه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وانه ضحك الجبار حتى بدت نواجذه الى غير ذلك على ذلك الملك قالوا ويجوز فى العادة أن يبعث ملكا واحدا من جملة خواصه ويلقى عليه اسمه ويقول هذا هو رسولى ومكانه فيكم مكانى وقوله وامره قولى وامرى وظهوره عليكم ظهورى وكذلك يكون حال ذلك الملك وقيل ان اريوس قال فى المسيح انه هو الله وانه صفوة العالم اخذ قوله من هؤلاء وهم كانوا قبل اريوس باربعمائة سنة وهم أصحاب زهد وتقشف وقيل صاحب هذه المقالة بنيامين اليهودى قرر لهم هذا المذهب وأعلمهم ان الآيات المتشابهات

فى التوراة كلها مؤولة وأنه تعالى لا يوصف باوصاف البشر ولا يشبهه شيأ من المخلوقات ولا يشبهه شئ منها وانما المراد بهذه الكلمات الواردة فى التوراة ذلك الملك العظيم وهذا كما يحمل فى القرآن الاتيان على اتيان ملك من الملائكة وهو كما قال الله تعالى فى حق مريم عليها السلام ونفخنا فيها من روحنا وانما النافخ جبريل عليه السلام حين تمثل لها بشرا سويا ليهب لها غلاما زكيا (السامرة) هؤلاء قوم يسكنون بيت المقدس وقرى من أعمال مصر يتعسفون فى الطهارة اكثر من تعسف سائر اليهود واثبتوا نبوة موسى وهرون ويوشع بن نون عليهما السلام وأنكروا نبوة من بعدهم رأسا الا نبيا واحدا وقالوا التوراة ما بشرت الا بنبى واحد يأتى من بعد موسى يصدق ما بين يديه من التوراة ويحكم بحكمها ولا يخالفها البتة وظهر فى السامرة رجل يقال له الفان ادعى النبوة وزعم انه هو الذى بشر به موسى عليه السلام وانه هو الكوكب الدرى الذى ورد فى التوراة أنه يضئ ضوء القمر وكان ظهوره قبل المسيح عليه السلام بقريب من مائة سنة وافترقت السامرة الى دوستانية وهم الالفانية والى كوستانية الدوستانية معناها الفرقة المتفرقة الكاذبة والكوستانية معناها الجماعة الصادقة وهم يقرون بالآخرة والثواب والعقاب فيها والدوستانية تزعم ان الثواب والعقاب فى الدنيا وبين الفريقين اختلاف فى الاحكام والشرائع وقبلتهم جبل يقال له غريزيم بين بيت المقدس ونابلس وهو الطور الذى كلم عليه موسى عليه السلام فحول داود عليه السلام الى ايليا وبنى البيت ثمة وخالف الامر والسامرة توجهوا الى تلك القبلة دون سائر اليهود ولغتهم غير لغة اليهود زعموا ان التوراة كانت بلسانهم وهى قريبة من العبرانية فنقلت الى السريانية فهذه الاربع فرقهم الكبار وانشعبت منهم الفرق الى احدى وسبعين وهم باسرهم أجمعوا على ان فى التوراة بشارة بواحد بعد موسى وانما افتراقهم اما فى تعيين ذلك الواحد أو فى الزيادة على الواحد وذكر المسيح وآثاره ظاهر فى الاسفار وخروج واحد فى آخر الزمان هو الكوكب المضئ الذى يشرق الارض بنوره أيضا متفق عليه واليهود على انتظاره والسبت يوم ذلك الرجل وهو الاستواء بعد الخلق وقد أجمعت اليهود ان الله تعالى لما فرغ من خلق السموات استوى على عرشه مستلقيا واضعا احدى رجليه على الاخرى فقالت فرقة منهم ان الستة الايام هى ستة آلاف سنة فان يوما عند الله كالف سنة مما يعد بالسير القمرى وذلك هو ما مضى من لدن آدم الى يومنا هذا وبه يتم الخلق ثم اذا بلغ الخلق الى النهاية ابتدأ الامر ومن ابتدا الامر يكون الاستواء على العرش والفراغ من الخلق وليس ذلك أمرا كان ومضى بل هو فى المستقبل اذا عددنا الايام بالالوف (النصارى) امة المسيح عيسى بن مريم عليه السلام وهو المبعوث حقا بعد موسى عليه الصلاة

والسلام

والسلام المبشر به فى التوراة وكانت له آيات ظاهرة وبينات زاهرة مثل احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص ونفس وجوده وفطرته آية كاملة على صدقه وذلك حصوله من غير نطفة سابقة ونطقه من غير تعليم سالف وجميع الانبياء بلاغ وحيهم عند أربعين سنة وقد أوحى اليه انطاقا فى المهد وأوحى اليه ابلاغا عند الثلاثين وكانت مدة دعوته ثلاث سنين وثلاثة أشهر وثلاثة أيام فلما رفع الى السماء اختلف الحواريون وغيرهم فيه وانما اختلافاتهم تعود الى أمرين أحدهما كيفية نزوله واتصاله بامه وتجسد الكلمة والثانى كيفية صعوده واتصاله بالملائكة وتوحد الكلمة اما الاول فقضوا بتجسد الكلمة ولهم فى كيفية الاتحاد والتجسد كلام فمنهم من قال أشرق على الجسد اشراق النور على الجسم المشف ومنهم من قال انطبع فيه انطباع النقش فى الشمعة ومنهم من قال ظهر به ظهور الروحانى بالجسمانى ومنهم من قال تدرع اللاهوت بالناسوت ومنهم من قال مازجت الكلمة جسد المسيح ممازجة اللبن الماء وأثبتوا لله تعالى أقانيم ثلاثة قالوا البارى تعالى جوهر واحد بالجوهرية ثلاثة بالاقنومية ويعنون باسم الاقانيم الصفات كالوجود والحياة والعلم والاب والابن وروح القدس وانما العلم تدرع وتجسد دون سائر الاقانيم وقالوا فى الصعود انه قتل وصلب قتله اليهود حسدا وبغيا وانكارا لنبوته ودرجته لكن القتل ماورد على الجزء اللاهوتى وانما ورد على الجزء الناسوتى قالوا وكمال الشخص الانسانى فى ثلاثة أشياء نبوة وامامة وملكة وغيره من الانبياء كانوا موصوفين بهذه الخصال الثلاث أو ببعضها والمسيح عليه السلام درجته فوق ذلك لانه الابن الوحيد فلا نظير له ولا قياس له الى غيره من الانبياء وهو الذى به غفرت زلة آدم عليه السلام وهو الذى يحاسب الخلق ولهم فى النزول خلاف فمنهم من يقول ينزل قبل القيامة كما قال أهل الاسلام ومنهم من يقول انه لا نزول له الا يوم الحساب ومنهم من قال ان له نزولا وهو بعد ان قتل وصلب نزل ورأى شخصه شمعون الصفا فكلمه وأوصى اليه ثم فارق الدنيا وصعد الى السماء وكان وصيه شمعون الصفا وهو أفضل الحواريين علما وزهدا وأدبا غير أن بولوس شوش أمره وصير نفسه شريكاله وغير أوضاع علمه بعلم الحكمة وخلطه بكلام الفلاسفة وشوش خاطره ورأيت رسالة لبولوس كتبها الى اليونانيين انكم تظنون أن مكان عيسى عليه السلام كمكان سائر الانبياء بل انما مثله مثل ملكيزداق وهو الملك الذى كان ابراهيم عليه السلام يعطى اليه العشور فكان يبارك على ابراهيم ويمسح رأسه ومن العجب أنه نقل فى الاناجيل أن الرب تعالى قال انك أنت الابن الوحيد ومن كان الوحيد كيف يمثل بواحد من البشر ثم ان أربعة من الحواريين اجتمعوا وجمع كل واحد منهم جمعا للانجيل وهم متى ولوقا ومارقوس ويوحنا وخاتمة انجيل متى انه قال انى أرسلكم الى الامم كما أرسلنى أبى

اليكم فاذهبوا وادعوا الامم باسم الأب والابن وروح القدس وفاتحة انجيل يوحنا على القديم الازلى قد كانت الكلمة وهو ذا الكلمة كان عند الله والله هو كان الكلمة وكل كان بيده ثم افترقت النصارى اثنتين وسبعين فرقة وكبار فرقهم ثلاثة الملكانية والنسطورية واليعقوبية وانشعبت منهم الاليانية والبليارسية والمقدانوسية والسابلية والبطريوسية والبولسية الى سائر الفرق (الملكانية) اصحاب ملكا الذى ظهر بالروم واستولى عليها ومعظم الروم ملكانية قالوا ان الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته ويعنون بالكلمة أقنوم العلم ويعنون بروح القدس اقنوم الحياة ولا يسمون العلم قبل تدرعه به ابنا بل المسيح مع ما تدرع به ابن وقال بعضهم ان الكلمة مازجت جسد المسيح كما مازج الخمر الماء أو الماء اللبن وصرحت الملكانية بأن الجوهر غير الاقانيم وذلك كالموصوف والصفة وغير هذا صرحوا باثبات التثليث وأخبر عنهم القرآن لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقالت الملكانية المسيح ناسوت كلى لا جزئى وهو قديم أزلى من قديم وقد ولدت مريم عليها السلام الهاً أزلياً والقتل والصلب وقع على الناسوت واللاهوت معاً وأطلقوا لفظ الابوة والبنوة على الله عز وجل وعلى المسيح لما وجدوا فى الانجيل حيث قال انك أنت الابن الوحيد وحيث قال شمعون الصفا انك ابن الله حقا ولعل ذلك من مجاز اللغة كما يقال لطلاب الدنيا ابناء الدنيا ولطلاب الآخرة ابناء الآخرة وقد قال المسيح عليه السلام للحواريين انى أقول لكم أحبوا أعداءكم وبركوا على لاعنكم وأحسنوا الى مبغضيكم وصلوا على من يؤذيكم لكى تكونوا أبناء أبيكم الذى فى السماء الذى يشرق شمسه على الصالحين والفجرة وينزل قطره على الابرار والأثمة وتكونوا تامين كما أن أباكم الذى فى السماء تام وقال انظروا صدقاتكم فلا تعطوها قدام الناس لتراؤهم فلا يكون لكم أجر عند أبيكم الذى فى السماء وقال حين كان يصلب أذهب الى أبى وأبيكم ولما قال اريوس القديم هو الله والمسيح مخلوق اجتمعت البطارقة والاساقفة فى بلدة قسطنطينية بمحضر من ملكهم وكانوا ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا واتفقوا على هذه الكلمة اعتقادا ودعوة وذلك قولهم نؤمن بالله الواحد الأب مالك كل شئ صانع ما نرى وما لا نرى وبالابن الواحد الايشوع المسيح ابن الله الواحد بكر الخلائق كلها وليس بمصنوع اله حق من اله حق من جوهر أبيه الذى بيده أتقنت العوالم وكل شئ الذى من أجلنا ومن أجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد من روح القدس وولد من مريم البتول وصلب أيام فيلاطوس ودفن ثم قام فى اليوم الثالث وصعد الى السماء وجلس عن يمين أبيه وهو مستعد للمجئ تارة وأخرى للقضاء بين الاموات والاحياء ونؤمن بروح القدس الواحد بروح الحق الذى يخرج من أبيه وبمعمودية واحدة لغفران الخطايا وبجماعة واحدة قدسية مسيحية جاثليقية وبقيام

ابداننا

أبدا تساوبالحياة الدائمة أبد الآبدين هذا هو الاتفاق الاول على هذه الكلمات وفيه
اشارة الى حشر الابدان وفى النصارى من قال بحشر الارواح وقال ان عاقبة الاشرار
يوم القيامة غم وحزن الجهل وعاقبة الاخيار سرور وفرح العلم وأنكروا أن يكون
فى الجنة نكاح وأكل وشرب وقالت طائفة منهم ان الله تعالى وعد المطيعين وتوعد
العاصين ولا يجوز أن يخلف الوعد لانه لا يليق بالكريم لكن يخلف الوعيد فلا يعذب
العصاة ويرجع الى سرور وسعادة وعم هذا فى الكل اذ العقاب الابدى لا يليق بالجواد
الازلى (النسطورية) أصحاب نسطور الحكيم الذى ظهر فى زمان المأمون وتصرف
فى الاناجيل بحكم رأيه واضافته اليهم اضافة المعتزلة الى هذه الشريعة قال ان الله
تعالى واحد له أقانيم ثلاثة الوجود والعلم والحياة وهذه الاقانيم ليست زائدة على الذات
ولا هى هو واتحدت الكلمة بجسد عيسى عليه السلام لا على طريق الامتزاج كما قالت
الملكانية ولا على طريق الظهور به كما قالت اليعقوبية ولكن كاشراق الشمس فى كوة
أو على بلور وظهور النقش فى الخاتم وأشبه المذاهب بمذهب نسطور فى الاقانيم
أحوال أبى هاشم فانه يثبت خواص مختلفة لشئ واحد يعنى بقوله هو واحد
بالجوهرية أى ليس مركبا من جنس بل هو بسيط واحد ويعنى بالحياة والعلم أقنومين
جوهرين ثم فسر العلم بالنطق والكلمة ويرجع منتهى كلامه الى اثبات كونه تعالى
موجودا حيا ناطقا كما تقوله الفلاسفة فى حد الانسان الا أن هذه المعانى تتغاير
فى الانسان لكونه مركبا وهو جوهر بسيط غير مركب وبعضهم يثبت لله تعالى
صفات أخرى بمنزلة القدرة والارادة ونحوهما ولم يجعلوها أقانيم كما جعلوا الحياة
والعلم أقنومين ومنهم من أطلق القول بأن كل واحد من الاقانيم الثلاثة حى ناطق اله
وزعم الباقون أن اسم الاله يطلق على كل واحد من الاقانيم وزعموا أن الابن لم يزل
متولدا من الاب وانما تجسد واتحد بجسد المسيح حين ولد والحدوث راجع الى الجسد
والناسوت فهو اله وانسان اتحدا وهما جوهران أقنومان طبيعيان جوهر قديم
وجوهر محدث اله تام وانسان تام ولم يبطل الاتحاد قدم القديم ولا حدوث المحدث
لكنهما صارا مسيحا واحدا مشيئة واحدة وربما يذكر الطبيعة مكان الجوهر ومكان
الاقنوم شخصا وأما قولهم فى القتل والصلب فيخالف قول الملكانية واليعقوبية
قالوا ان القتل وقع على المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته لان الاله لا تحله
الآلام وبوطنيوس وبولس الشمشاطى يقولان ان الاله واحد وان المسيح ابتدئ
من مريم عليها السلام وانه عبد صالح مخلوق الا أن الله تعالى شرفه وكرمه
بطاعته وسماه ابنا على التبنى لا على الولادة والاتحاد ومن النسطورية قوم يقال لهم
المصلين قالوا فى المسيح مثل ما قال نسطور الا أنهم قالوا اذا اجتهد الرجل فى العبادة
وترك التغذى باللحم والدسم ورفض الشهوات النفسانية الحيوانية تصفى جوهره

حتى يبلغ ملكوت السماء ويرى الله جهرة وينكشف له ملق الغيب فلا يخفى عليه خافية فى الارض ولا فى السماء ومن القسماورية من ينفى التشبيه ويثبت القول بالقدر خيره وشره من العبد كما قالت القدرية (اليعقوبية) أصحاب يعقوب قالوا بالاقانيم الثلاثة كما ذكرنا الا انهم قالوا انقلبت الكلمة لحما ودما فصار الاله هو المسيح وهو الظاهر بجسده بل هو هو وعنهم أخبرنا القرآن الكريم لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم فنهم من قال المسيح هو الله ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت فصار ناسوت المسيح مظهر الحق لا على طريق حلول جزء فيه ولا على سبيل اتحاد الكلمة التى هى فى حكم الصفة بل صار هو هو وهذا كما يقال ظهر الملك بصورة انسان وظهر الشيطان بصورة حيوان وكما أخبر التنزيل عن جبريل عليه السلام فتمثل لها بشرا سويا وزعم أكثر اليعقوبية أن المسيح جوهر واحد أقنوم واحد الا انه من جوهرين وربما قالوا طبيعة واحدة من طبيعتين فجوهر الاله القديم وجوهر الانسان المحدث تركبا كما تركبت النفس والبدن فصارا جوهرا واحدا أقنوما واحدا وهو انسان كله واله كله فيقال الانسان صار الها ولا ينعكس فلا يقال الاله صار انسانا كالفحمة تطرح فى النار فيقال صارت الفحمة نارا ولا يقال صارت النار فحمة وهى فى الحقيقة لا نار مطلقة ولا فحمة مطلقة بل هى جمرة وزعموا أن الكلمة اتحدت بالانسان الجزئى لا الكلى وربما عبروا عن الاتحاد بالامتزاج والادراع والحلول كحلول صورة الانسان فى المرآة المجلوة وأجمع أصحاب التثليث كلهم على أن القديم لا يجوز أن يتحد بالمحدث الا أن الاقنوم الذى هو الكلمة اتحدت دون سائر الاقانيم واجمعوا على أن المسيح عليه السلام ولد من مريم عليها السلام وقتل وصلب ثم اختلفوا فى كيفية ذلك فقالت الملكانية واليعقوبية ان الذى ولدت مريم هو الاله فالملكانية لما اعتقدت أن المسيح ناسوت كلى أزلى قالوا ان مريم انسان جزئى والجزئى لا يلد الكلى وانما ولده الاقنوم القديم واليعقوبية لما اعتقدت أن المسيح عليه السلام جوهر من جوهرين وهو اله وهو المولود قالوا ان مريم ولدت الها تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا وكذلك قالوا فى القتل انه وقع على الجوهر الذى هو من جوهرين قالوا ولو وقع على أحدهما لبطل الاتحاد وزعم بعضهم أنه أثبت وجهين للجوهر القديم فالمسيح قديم من وجه محدث من وجه وزعم قوم من اليعقوبية ان الكلمة لم تأخذ من الكلمة شيأ لكنها مرت بها كالماء بالميزاب وما ظهر من شخص المسيح عليه السلام هو كالخيال والصورة فى المرآة والا فما كان جسما متجسما كثيفا فى الحقيقة وكذلك القتل والصلب انما وقع على الخيال والحسبان وهؤلاء يقال لهم الاليانية وهم قوم بالشأم (والارمينية) قالوا انما صلب الاله من أجلنا حتى يخلصنا وزعم بعضهم أن الكلمة كانت تداخل جسم المسيح عليه السلام أحيانا فتصدر عنه الآيات من احياء الموتى

وابراء الاكمه والابرص وتفارقه فى بعض الاوقات فيرد عليه من الآلام والاوجاع ومنهم بلبارس وأصحابه وحكى عنه أنه كان يقول اذا صار الناس الى الملكوت الاعلى أكلوا ألف سنة وشربوا ونا كحوا ثم صاروا الى النعيم الذى وعدهم اريوس كلها راحة ولذة وسرور لا أكل فيها ولا شرب ولا نكاح وزعم مقدانيوس أن الجوهر القديم أقنوم ان فحسب أب وابن والروح مخلوق وزعم سيالوس أن القديم جوهر واحد أقنوم واحد له ثلاث خواص واتحد بكلمته بجسد عيسى ابن مريم عليهما السلام وزعم اريوس أن الله واحد سماه أباه وأن المسيح كلمة الله وابنه على طريق الاصطفاء وهو مخلوق قبل خلق العالم وهو خالق الاشياء وزعم أن لله روحا مخلوقة أكبر من سائر الارواح وأنها واسطة بين الاب والابن تؤدى اليه الوحى وزعم أن المسيح ابتداء جوهر لطيف روحانى خالص غير مركب ولا ممزوج بشئ من الطبائع وانما تدرع بالطبائع الاربع عند الاتحاد بالجسم المأخوذ من مريم وهذا اريوس قبل الفرق الثلاث فتبرؤا منه لمخالفتهم اياه فى المذهب الى هنا من كتاب الملل والنحل لمحمد بن عبد الكريم الشهرستانى رحمه الله فى الملل والنحل (نسطورس) رأس هذه الفرقة كان فى زمن المأمون وهذا مما أخطأ فيه المؤرخون بل هو قديم قبله كما فى الكامل وأما سلمه صاحب الكشف ورأى ما يرد على هذا من أن نصارى نجران فى هذه القصة قبل خلق المأمون أوله بأن المراد أنه كان على مذهب قديم أظهره نسطور ونصره فنسب اليه الآن فالتسمية متأخرة ومسماه متقدم من حاشية الشهاب على البيضاوى فى سورة الكهف عند تفسيره قصة أصحاب الكهف * (مناظرة الامام فخر الدين الرازى عليه الرحمة مع نصرانى بخوارزم) * ذكره فى تفسيره الكبير عند تفسير آية المباهلة قال اتفق أنى لما كنت بخوارزم أخبرت أنه جاء نصرانى يدعى على التحقيق والتعميق فى مذهبهم فذهبت اليه فشرعنا فى الحديث فقال لى ما الدليل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فقلت له كما نقل الينا ظهور الخوارق على يد موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء عليهم السلام نقل الينا ظهور الخوارق على يد محمد صلى الله عليه وسلم فان رددنا التواتر وما قبلناه لكن قد قلنا ان المعجزة لا تدل على الصدق فحينئذ تبطل نبوة سائر الانبياء عليهم السلام وان اعترفنا بصحة التواتر فقد اعترفنا بدلالة المعجزة على الصدق ثم انهما حاصلان فى حق محمد صلى الله عليه وسلم فوجب الاعتراف قطعا بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة أنه عند الاستواء فى الدليل لا بد من الاستواء فى حصول المدلول فقال النصرانى أما لا أقول فى عيسى انه كان نبيا بل أقول انه كان الها فقلت الكلام فى النبوة لا بد وأن يكون مسبوقا بمعرفة الاله وهذا الذى تقوله باطل ويدل عليه وجوه الاول أن الاله عبارة عن موجود واجب الوجود لذاته بحيث لا يكون جسما ولا متحيزا ولا عرضا وعيسى عبارة عن هذا الشخص البشرى

الجسمانى الذى وجد بعد أن كان معدوما وقتل على قولكم بعد أن كان حيا وكان طفلا
أولا ثم صار مترعرعا ثم صار شابا وكان يأكل ويشرب ويحدث وينام ويستيقظ وقد
تقرر فى بداية العقول أن المحدث لا يكون قديما والمحتاج لا يكون غنيا والممكن
لا يكون واجبا والمتغير لا يكون دائما الوجه الثانى فى ابطال هذه المقالة أنكم
تعترفون بأن اليهود أخذوه وصلبوه وتركوه حيا على الخشبة وقد مزقوا أضلاعه
وأنه كان يحتال فى الهرب منهم وفى الاختفاء عنهم وحين عاملوه بتلك المعاملات
أظهر الجزع الشديد فان كان الها أو كان الاله حالا فيه أو كان جزء من الاله حالا فيه
فلم لم يدفعهم عن نفسه ولم لم يهلكهم بالكلية وأى حاجة به الى اظهار الجزع منهم
والاحتيال فى الفرار منهم وبالله اننى لأتعجب جدا أن العاقل كيف يليق به أن يقول
هذا القول ويعتقد فى صحته فتكاد أن تكون بديهة العقل شاهدة بفساده والوجه
الثالث هو أنه اما أن يقال بأن الاله هو هذا الشخص الجسمانى المشاهد أو يقال
حل الاله بكليته فيه او حل بعض الاله أو جزء منه فيه والاقسام الثلاثة باطلة أما الاول
فلأن اله العالم لو كان هو ذلك الجسم فحين قتله اليهود وكان ذلك قولا بأن اليهود قتلوا
اله العالم فكيف بقى العالم بعد ذلك بغير اله ثم ان أشد الناس ذلا ودناءة اليهود والاله
الذى يقتله اليهود فى غاية العجز وأما الثانى أن الاله بكليته حل فى هذا الجسم وان كان
جسما فهو أيضا باطل لان الاله ان لم يكن جسما ولا عرضا امتنع حلوله فى الجسم
وان كان جسما فحينئذ يكون حلوله فى جسم آخر عبارة عن اختلاط أجزائه بأجزاء
ذلك الجسم وذلك يوجب التفرق فى أجزاء ذلك الاله وان كان عرضا كان محتاجا الى
المحل وكان الاله محتاجا الى غيره وكل ذلك سخف وأما الثالث وهو أنه حل فيه بعض
من أبعاض الاله أو جزء من أجزائه فذلك أيضا محال لان ذلك الجزء ان كان معتبرا
فى الالهية فعند انفصاله عن الاله وجب أن لا يبقى الاله الها وان لم يكن معتبرا فى تحقق
الالهية لم يكن جزأ من الاله فثبت فساد هذه الاقسام فكان قول النصارى باطلا
الوجه الرابع فى بطلان قولهم ما ثبت بالتواتر أن عيسى عليه السلام كان عظيم
الرغبة فى العبادة والطاعة لله تعالى ولو كان الها لاستحال ذلك لان الاله لا يعبد نفسه
فهذه وجوه فى غاية الجلاء والظهور دالة على فساد قولهم ثم قلت للنصرانى وما الذى
دلك على كونه الها فقال الذى دل عليه ظهور العجائب عليه من احياء الموتى
وابراء الاكمه والابرص وذلك لا يمكن حصوله الا بقدرة الاله فقلت له هل تسلم أنه لا يلزم
من عدم الدليل عدم المدلول أو لا فان لم تسلم لزمك من نفى العالم فى الازل نفى الصانع
وان سلمت أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فأقول لما جوزت حلول الاله فى بدن
عيسى عليه السلام فكيف عرفت أن الاله ما حل فى بدنى وبدنك وفى بدن كل حيوان
ونبات وجمادة فقال الفرق ظاهر وذلك لانى انما حكمت بذلك الحلول لانه ظهرت

تلك الافعال العجيبة عليه والافعال العجيبة ما ظهرت على يدى وعلى يدك فعلمنا أن ذلك الحلول ههنا مفقود فقلت له الآن عرفت أنك ما عرفت معنى قولى انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وذلك لان ظهور تلك الخوارق دالة على حلول الاله فى بدن عيسى فعدم ظهور الخوارق منى ومنك ليس فيه الا أنه لم يوجد ذلك الدليل فاذا بينا أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول لا يلزم من عدم ظهور تلك الخوارق منى ومنك عدم الحلول فى حقى وفى حقك بل فى حق الكلب والسنور والفأر فظهر أن مذهبا يؤدى القول به الى تجويز حلول ذات الله فى بدن الكلب والذباب لفى غاية الخسة والركاكة الوجه الخامس أن قلب العصا حية أبعد فى العقل من اعادة الميت حيا لان المشاكلة بين بدن الحى وبين بدن الميت أكثر من المشاكلة بين الخشبة وبين بدن الثعبان فاذا لم يوجب قلب العصا حية كون موسى عليه السلام الها ولا ابنا له فبأن لا يدل احياء الموتى على الالهية كان ذلك أولى وعند هذا انقطع النصرانى ولم يبق له كلام انتهى بعبارته رحمه الله تعالى (قال الامام الرازى) فى التفسير الكبير عند قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وان الذين اختلفوا فيه لفى شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن اعلم أن فى قوله تعالى وان الذين اختلفوا فيه قولين الاول أنهم هم النصارى وذلك لانهم بأسرهم متفقون على أن اليهود قتلوه الا أن كبار فرق النصارى ثلاثة النسطورية والملكانية واليعقوبية أما النسطورية فقد زعموا أن المسيح صلب من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته وأكثر الحكماء يختارون ما يقرب من هذا القول قالوا لانه ثبت ان الانسان ليس عبارة عن هذا الهيكل بل هو اما جسم شريف منساب فى هذا البدن واما جوهر روحانى فى ذاته مدبر لهذا البدن فالقتل انما ورد على هذا الهيكل وأما النفس التى هى فى الحقيقة عيسى فالقتل ما ورد عليه لا يقال فكل انسان كذلك فما الوجه فى هذا التخصيص لانا نقول ان نفسه كانت قدسية علوية شديدة الاشراق بالانوار الالهية عظيمة القرب من أرواح الملائكة والنفس لما كانت كذلك لم يعظم تألمها بسبب القتل وتخريب البدن ثم انها بعد الانفصال عن ظلمة البدن تخلص الى فسحة السموات وأنوار عالم الجلال فتعظم بهجتها وسعادتها هنالك ومعلوم أن هذه الاحوال غير حاصلة لكل انسان بل هى غير حاصلة من مبدا خلقة آدم عليه السلام الى قيام القيامة الا لاشخاص قليلين فهذه هى الفائدة فى تخصيص عيسى عليه السلام بهذه الحالة وأما الملكانية فقالوا القتل والصلب وصلا الى اللاهوت بالاحساس والشعور لا بالمباشرة وقالت اليعقوبية القتل والصلب وقعا بالمسيح الذى هو جوهر متولد من جوهرين فهذا هو شرح مذهب النصارى فى هذا الباب وهو المراد بقوله وان الذين اختلفوا فيه لفى شك منه والقول الثانى أن المراد بالذين اختلفوا فيه هم اليهود

فيه وجهان الاول أنهم لما قتلوا الشخص المشبه به كان الشبه قد ألقى على وجهه ولم
يلق عليه شبه جسد عيسى عليه السلام فلما قتلوه ونظروا الى بدنه قالوا الوجه وجه عيسى
والجسد جسد غيره الثانى قال السدى ان اليهود حبسوا عيسى مع عشرة من
الحواريين فى بيت فدخل عليه رجل من اليهود ليخرجه و يقتله فألقى الله شبه عيسى
عليه ورفع عيسى الى السماء فأخذوا ذلك الرجل وقتلوه على أنه عيسى ثم قالوا
ان كان هذا عيسى فأين صاحبنا وان كان هذا صاحبنا فأين عيسى فذلك
اختلافهم فيه انتهى بعبارته رحمه الله قوله تعالى و يكلم الناس فى المهد وكهلا
قال أبو مسلم معناه أنه يتكلم حال كونه فى المهد وحال كونه كهلا على حد واحد وصفة
واحدة وذلك لاشك أنه غاية فى المعجزة وأنكرت النصارى كلام المسيح عليه
السلام فى المهد واحتجوا على صحة قولهم بأن كلامه فى المهد من أعجب الامور
وأغربها ولاشك أن هذه الواقعة لو وقعت لوجب أن يكون وقوعها فى حضور الجمع
العظيم الذين يحصل القطع واليقين بقولهم لان تخصيص هذا المعجز بالواحد والاثنين
لايجوز ومتى حدثت الواقعة العظيمة جدا عند حضور الجمع العظيم فلا بد وأن تتوفر
الدواعى على النقل فيكون ذلك بالغا حد التواتر واخفاء ما يكون بالغا حد التواتر
ممتنع وأيضا فلو أمكن ذلك كان الاخفاء ههنا ممتنعا لان النصارى بالغوا
فى افراط محبته الى حيث قالوا انه كان الها ومن كان كذلك يمتنع أن يسعى فى اخفاء
مناقبه وفضائله بل ربما يجعل الواحد ألفا فثبت أنه لو كانت هذه الواقعة موجودة
لكان أولى الناس بمعرفتها النصارى ولما أطبقوا على انكاره علمنا أنه ما كان
موجودا البتة وأجاب المتكلمون عن هذه الشبهة وقالوا ان كلام عيسى عليه السلام
فى المهد انما كان للدلالة على براءة حال أمه مريم عليها السلام من الفاحشة وكان
الحاضرون جمعا قليلا فالسامعون لذلك الكلام كانوا جمعا قليلا أيضا ولا يبعد
فى مثلهم التواطؤ على الاخفاء و بتقدير أن لم يذكروا ذلك الا أن غيرهم كانوا يكذبونهم
فى ذلك و ينسبونهم الى البهت فهم أيضا قد سكتوا لهذه العلة فلاجل هذه الاسباب
بقى الامر مكتوما مخفيا الى أن أخبر الله عز وجل محمدا صلى الله عليه وسلم وأيضا ليس
كل النصارى ينكرون ذلك فانه نقل أن جعفر بن أبى طالب لما قرأ على النجاشى سورة
مريم قال النجاشى لا تفاوت بين واقعة عيسى و بين المذكور فى هذا الكلام بذرة الى
هنا ملخصا من التفسير الكبير قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة
فى تفسير قول النصارى ثالث ثلاثة طريقان الاول قول المفسرين وهو أنهم أرادوا
بذلك أن الله ومريم وعيسى آلهة ثلاثة والذى يؤكد ذلك قوله تعالى للمسيح أأنت
قلت للناس اتخذونى وأمى الهين من دون الله فقوله ثالث ثلاثة أى أحد ثلاثة آلهة
أو واحد من ثلاثة آلهة والدليل على أن المراد ذلك قوله تعالى فى الرد عليهم وما من اله

الا اله واحد وعلى هذا التقدير فى الآية اضمار الا أنه حذف ذكر الآلهة لان ذلك معلوم من مذهبهم قال الواحدى لا يكفر من يقول ان الله ثالث ثلاثة اذا لم يرد به ثالث ثلاثة آلهة فانه ما من شيئين الا والله ثالثهما بالعلم كقوله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم والطريق الثانى ان المتكلمين حكوا عن النصارى انهم يقولون ان البارى جوهر واحد ثلاثة أقانيم أب وابن وروح القدس وهذه الثلاثة اله واحد كما أن الشمس اسم يتناول القرص والشعاع والحرارة وعنوا بالاب الذات وبالابن الكلمة وبالروح الحياة فأثبتوا الذات والكلمة والحياة وقالوا ان الكلمة التى هى كلام الله تعالى اختلطت بجسد عيسى عليه السلام اختلاط الماء بالخمر أو اختلاط الماء باللبن وزعموا أن الاب اله والابن اله والروح اله والكل اله واحد واعلم أن هذا معلوم البطلان ببديهة العقل لان الثلاثة لا تكون واحدا والواحد لا يكون ثلاثة ولا يرى فى الدنيا مقالة أشد فسادا وأظهر بطلانا من مقالة النصارى وما من اله الا اله واحد فى من قولان الاول انها صلة زائدة والتقدير وما من اله الا اله واحد والثانى انها تفيد معنى الاستغراق والتقدير ما فى الوجود من هذه الحقيقة الا فرد واحد من التفسير الكبير قوله تعالى أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى الهين من دون الله فيه سؤالان أحدهما أن الاستفهام لا يليق بعلام الغيوب وثانيهما انه تعالى كان عالما بأن عيسى لم يقل ذلك فلم خاطبه به فان قلتم الغرض منه توبيخ النصارى وتقريعهم فنقول ان أحدا من النصارى لم يذهب الى القول بالهية عيسى ومريم مع القول بنفى الهية الله تعالى فكيف يجوز أن ينسب هذا القول اليهم مع ان أحدا منهم لم يقل به والجواب عن الاول انه استفهام على سبيل الانكار والجواب عن السؤال الثانى أن الاله هو الخالق والنصارى يعتقدون أن خالق المعجزات التى ظهرت على يد عيسى ومريم عليهما السلام هو عيسى ومريم والله تعالى ما خلقها البتة واذا كان كذلك فالنصارى قد قالوا ان خالق تلك المعجزات هو عيسى ومريم والله تعالى لم يخلقها فصح انهم اعتقدوا فى حق بعض الاشياء كون عيسى ومريم الهين لذلك الشئ مع أنه تعالى ليس الها له فصح بهذا التأويل هذه الحكاية والرواية من التفسير الكبير بعبارته (المحكم) المتقن يقال بناء محكم أى متقن لا وهاء فيه ولا خلل وما أحكم المراد به قطعا ولا يحتمل من التأويل الا وجها واحدا كما أن المتشابه ما اشتبه منه مراد المتكلم على السامع لاحتماله وجوها مختلفة وقيل المحكم ما عرف المراد منه اما بالظهور واما بالتأويل (المتشابه) ما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة وخروج الدجال والحروف المقطعة فى أوائل السور ومن المتشابهة ايراد القصة الواحدة فى صور شتى وفواصل مختلفة فى التقديم والتأخير والزيادة والترك والتعريف والتنكير والجمع والافراد والادغام والفك وتبديل حرف بحرف آخر وقيل المحكم ما لا تتوقف

معرفته على البيان والمتشابه مالا يرجى بيانه وعن عكرمة وغيره أنّ المحكم هو الذى يعمل به والمتشابه هو الذى يؤمن به ولا يعمل قال الطيبى المراد بالمحكم ما اتضح معناه والمتشابه بخلافه لانّ اللفظ الذى يقبل معنى اما أن يحتمل غيره أولا الثانى النص والاول اما أن تكون دلالته على ذلك الغير أرجح أولا الاول هو الظاهر والثانى اما أن يكون متساوى الدلالة أولا الاول المجمل والثانى المؤوّل فالمشترك بين النص والظاهر هو المحكم وبين المجمل والمؤوّل هو المتشابه وقال بعضهم اللفظ اذا ظهر المراد منه فان لم يحتمل النسخ فمحكم والا فان لم يحتمل التأويل فمفسر والا فان سيق الكلام لاجل ذلك المراد فنص والا فظاهر واذا خفى فان خفى لعارض أى لغير الصيغة فخفى وان خفى لنفس الصيغة فأدرك عقلا فمشكل أو نقلا فمجمل أولم يدرك أصلا فمتشابه فالظاهر هو ما انكشف واتضح معناه للسامع من غير تأويل وتأمل وتفكر كقوله تعالى وأحلّ الله البيع وضده الخفى وهو الذى لا يظهر المراد منه الا بالطلب والنص ما فيه زيادة ظهور سيق الكلام لاجله وأريد بالاسماع ذلك باقتران صيغة أخرى بصيغة الظاهر كقوله تعالى وأحلّ الله البيع وحرّم الربوا سيق هذا النص للتفرقة بينهما وهو المراد بالاسماع لانّ الكفرة كانوا يدعون المماثلة بينهما فورد الشرع بالتفرقة فالآية ظاهرة من حيث انه ظهر بها حلال البيع وتحريم الربا واسماع الصيغة من غير قرينة نص فى التفرقة بينهما حيث أريد بالاسماع ذلك بقرينة دعوى المماثلة والمشكل على خلاف النص وهو اللفظ الذى اشتبه المراد منه بحيث لا يوقف على المراد منه بمجرّد التأمّل والمفسر اسم للظاهر المكشوف الذى اتضح معناه والنص والظاهر والمفسر سواء من حيث اللغة والمجمل ما لا يوقف على المراد منه الا ببيان من جهة المتكلم نحو قوله تعالى أقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فانه مجمل فى ماهية الصلاة ومقدار الزكاة والمشترك اسم متساو بين المسميات يتناولها على البدل واذا تعين بعض وجوه المشترك بدليل غير مقطوع به وهو الرأى والاجتهاد فهو مؤوّل ومتى أريد بالمشترك أو المشكل أو المجمل بعض الوجوه قطعا يسمى مفسرا ثم ان المتشابه منه ضرب لا سبيل الى الوقوف عليه كقيام الساعة ونحو ذلك وضرب له سبيل الى معرفته كالالفاظ الغريبة والاحكام المغلقة وضرب يختص بمعرفة حقيقته بعض الراسخين فى العلم ويخفى على من دونهم وهو المشار اليه بقوله صلى الله عليه وسلم لابن عباس اللهمّ فقهه فى الدين وعلمه التأويل فعلى هذا الوقف على قوله وما يعلم تأويله الا الله ووصله بقوله والراسخون فى العلم كلاهما جائزان ومسلك الاوائل أن يؤمنوا بالمتشابهات ويفوّضوا معرفتها الى الله ورسوله ولذلك سموا بالمفوّضة ومسلك الاواخر أن يؤوّلوها بما تقتضيه العقول ولذلك سموا بالمؤوّلة وهم قسمان قسم أصحاب الالفاظ يؤوّلونها بالحمل على الحذف كما فى وجاء ربك

وأنّ الله بغيانهم أو على المجاز المرد كما في يد الله فوق أيديهم أي قدرة الله وقسم أصحاب المعاني يؤولونها بالحمل على التمثيل والتصوير والمختار التفويض لأنّ اللفظ اذا كان له معنى راجح ثم دل دليل أقوى منه على أنّ ذلك الظاهر غير مراد علم أنّ مراد الله بعض مجازات تلك الحقيقة وفي المجازات كثرة وترجيح البعض لا يكون الا بالتراجيح اللغوية الظنية ومثل ذلك لا يصح الاستدلال في المسائل القطعية فيفوض تعيين ذلك المراد الى علمه تعالى وجميع أهل السنة سلفهم وخلفهم صرفوا المتشابهات من معانيها الحقيقية الى المجازات اما اجمالا بنفي الكيفيات وتفويض تعيين المعنى المجازي المراد الى الله تعالى مطلقا أو بتعيين نوع المجاز وهو الصفة وتفويض تعيين تلك الصفة الى الله وهو أسلم وهو مختار الامام أبي حنيفة رحمه الله وصرح به الاشعري وأكثر السلف واما تفصيلا بتعيين المراد بحسب الظاهر من المجازات وهو مختار الخلف وهو أحكم قال العلامة التفتازاني قد يقال ان التوقف عن تأويل المتشابه انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تأويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين ثم اعلم أنّ كل لفظ من القرآن أفاد معنى جليا يعلم أنه مراد الله فما كان من هذا القسم فهو معلوم لكل أحد بالضرورة وأمّا ما لا يعلمه الا الله فهو مما يجري مجرى الغيب فلا مساغ للاجتهاد في تفسيره ولا طريق الى ذلك الا بالتوقيف بنص من القرآن أو الحديث أو الاجماع على تأويله وأمّا ما يعلمه العلماء فيرجع الى اجتهادهم وكل لفظ احتمل معنيين فصاعدا فهو الذي لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه وعليهم اعتماد الشواهد والدلائل دون مجرد الرأي فان كان أحد المعنيين أظهر وجب الحمل عليه الا أن يقوم دليل على أنّ المراد الخفي وان استويا والاستعمال فيهما حقيقة لكن في أحدهما حقيقة لغوية أو عرفية وفي الآخر شرعية فالحمل على الشرعية أولى الا أن يدل دليل على ارادة اللغوية ولو كان في أحدهما عرفية وفي الآخر لغوية فالحمل على العرفية أولى وان اتفقا في ذلك فان لم يمكن ارادتهما باللفظ الوحد اجتهد في المراد منهما بالامارات الدالة عليه فما ظنه فهو مراد الله تعالى في حقه وان لم يظهر له شيء فهل يتخير في الحمل أو يأخذ بالاغلظ حكما أو بالاخف حكما فيه أقوال وان أمكن ارادتهما وجب الحمل عليهما عند المحققين والحكمة في أنّ العلم بمراد الله تعالى مستنبط بامارات ودلائل هي أنّ الله أراد أن يتفكر عباده في كتابه فلم يامر نبيه بالتنصيص على المراد في جميع آياته (من كليات أبي البقاء الكفوي رحمه الله) قوله تعالى هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأمّا الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والرسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولوا الالباب اعلم أنّ في الآية مسائل المسئلة الاولى قد ذكرنا

في اتصال قوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء بما قبلها احتمالين الاول
أن ذلك كالتقرير لكونه قيوما والثاني أن ذلك كالجواب عن شبه النصارى فأما
على الاحتمال الاول فنقول انه تعالى أراد أن يبين أنه قيوم وقائم بمصالح الخلق
ومصالح الخلق قسمان جسمانية وروحانية أما الجسمانية فأشرفها تعديل البنية
وتسوية المزاج على أحسن الصور وأكمل الاشكال وهو المراد بقوله يصوركم
في الارحام وأما الروحانية فأشرفها العلم الذي يصير الروح معه كالمرآة المجلوة التي
تجلت صور جميع الموجودات فيها وهو المراد بقوله تعالى هو الذي أنزل عليك
الكتاب وأما على الاحتمال الثاني فقد ذكرنا ان من جملة شبه النصارى تمسكهم
بما جاء في القرآن من صفة عيسى عليه السلام أنه روح الله وكلمته فبين تعالى بهذه
الآية أن القرآن مشتمل على محكم ومتشابه والتمسك بالمتشابهات غير جائز فهذا
ما يتعلق بكيفية النظم وهو في غاية الحسن والاستقامة المسئلة الثانية اعلم أن القرآن
دل على أنه بكليته محكم ودل على أنه بكليته متشابه ودل على أن بعضه محكم
وبعضه متشابه أما ما دل على أنه بكليته محكم فقوله تعالى الر تلك آيات الكتاب
الحكيم الر كتاب أحكمت آياته فذكر في هاتين الآيتين أن جميعه محكم والمراد من المحكم
بهذا المعنى كونه كلاما حقا فصيح الالفاظ صحيح المعاني وكل قول وكلام يوجد فكان
القرآن أفضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يتمكن أحد من الاتيان بكلام
يساوي القرآن في هذين الوصفين والعرب تقول في البناء الوثيق الذي لا يمكن نقضه
محكم فهذا معنى وصف جميعه بأنه محكم وأما ما دل على أنه بكليته متشابه فهو قوله
تعالى كتابا متشابها مثاني والمعنى أنه يشبه بعضه بعضا في الحسن ويصدق
بعضه بعضا في المعنى واليه الاشارة بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا أي لكان بعضه واردا على نقيض الآخر ولتفاوت نسق الكلام
في الفصاحة والركاكة وأما ما دل على أن بعضه محكم وبعضه متشابه فهو هذه الآية
التي نحن بتفسيرها ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة ثم من
تفسيرهما بحسب عرف الشرع أما المحكم فالعرب تقول حكمت وأحكمت بمعنى
رددت ومنعت والحاكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام وهي التي تمنع
الفرس عن الاضطراب وفي حديث النخعي أحكم اليتيم كما تحكم ولدك أي امنعه من
الفساد وقول جرير أحكموا سفهاءكم أي امنعوهم وبناء محكم أي وثيق يمنع من
تعرض له وسميت الحكمة حكمة لانها تمنع عما لا ينبغي وأما المتشابه فهو أن يكون
أحد الشيئين مشابها للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز بينهما قال تعالى ان البقر
تشابه علينا وقال في وصف ثمار الجنة وأتوا به متشابها أي متفق المنظر مختلف الطعم
وقال تعالى تشابهت قلوبهم ومنه تقول اشتبهت علي الامور اذا لم تفرق بينها ويقال

لاصحاب المخاريق أصحاب الشبه وقال عليه السلام الحلال بين والحرام بين وبينهما
أمور مشتبهات وفي رواية أخرى متشابهات ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز الانسان
عن التمييز بينهما سمي كل ما لا يهتدي الانسان اليه بالمتشابه اطلاقاً لاسم السبب على
المسبب ونظيره المشكل سمي بذلك لانه أشكل أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشابهه
ثم يقال لكل ما غمض وان لم يكن غموضه من هذه الجهة مشكل ويحتمل أن يقال ان
الشيء الذي لا يعرف أن الحق ثبوته أو عدمه كان الحكم بثبوته مساوياً للحكم بعدمه
في العقل ومشابهاً له وغير متميز أحدهما عن الآخر بمزيد رجحان فلا جرم سمي غير
المعلوم بانه متشابه فهذا تحقيق القول في المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة فنقول
ان الناس قد أكثروا من الوجوه في تفسير المحكم والمتشابه ونحن نذكر الوجه الملخص
الذي عليه أكثر المحققين ثم نذكر عقيبه أقوال الناس فيه فنقول اللفظ الذي جعل
موضوعاً لمعنى فاما أن يكون محتملاً لغير ذلك المعنى واما أن لا يكون فان كان اللفظ
موضوعاً لمعنى ولا يكون محتملاً لغيره فهذا هو النص وأما ان كان محتملاً لغيره فلا يخلو
اما أن يكون احتماله لاحدهما راجحاً على الآخر أو لا يكون كذلك بل يكون احتمالهما
على السوية فان كان احتمال أحدهما راجحاً على الآخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة
الى الراجح ظاهراً وبالنسبة الى المرجوح مؤولاً وأما ان كان احتماله لهما على السوية
كان اللفظ بالنسبة اليهما مشتركاً وبالنسبة الى كل واحد منهما على التعيين مجملاً
فقد خرج من التقسيم الذي ذكرناه أن اللفظ اما أن يكون نصاً أو ظاهراً أو مجملاً
أو مؤولاً أو مشتركاً أما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح الا أن النص راجح
مانع من الغير والظاهر راجح غير مانع من الغير فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم
وأما المجمل والمؤول فهما يشتركان في أن دلالة اللفظ عليه غير راجحة فهذا القدر
المشترك هو المسمى بالمتشابه لان عدم الفهم حاصل في القسمين جميعاً وقد بينا أن ذلك
يسمى متشابهاً اما لان الذي لا يعلم يكون النفي فيه مشابهاً للاثبات في الذهن
واما لاجل أن الذي يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم فاطلق لفظ المتشابه على
ما لا يعلم اطلاقاً لاسم السبب على المسبب فهذا هو الكلام المحصل في المحكم والمتشابه
ثم اعلم أن اللفظ اذا كان بالنسبة الى المفهومين على السوية فههنا يتوقف الذهن مثل
القرء بالنسبة الى الحيض والطهر وهذا ليس بمشكل وانما المشكل أن يكون اللفظ
بأصل وضعه راجحاً في أحد المعنيين ومرجوحاً في الآخر ثم كان الراجح باطلاً
والمرجوح حقاً ومثاله من القرآن واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها
فحق عليها القول فظاهر هذا الكلام أنهم يؤمرون بأن يفسقوا ومحكمه قوله تعالى
ان الله لا يأمر بالفحشاء رداً على الكفار فيما حكى عنهم واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا
عليها آباءنا والله أمرنا بها وكذلك قوله نسوا الله فنسيهم وظاهر النسيان ما يكون

هذا العلم ومرجوحه القول والآية المحكمة فيه قوله تعالى وما كان ربك نسيا وقوله لا يضل ربي ولا ينسى واعلم أن هذا المقام موضع عظيم لأن كل أحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة والآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة فالمعتزلي يقول قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر محكم وقوله وما تشاؤن الا أن يشاء الله رب العالمين متشابه والسني يقلب الأمر في ذلك فلا بد ههنا من قانون يرجع اليه في هذا الباب فنقول اللفظ اذا كان محتملا لمعنيين وكان بالنسبة الى أحدهما راجحا وبالنسبة الى الآخر مرجوحا فان حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح فهذا هو المحكم وان عكسنا فهذا هو المتشابه فنقول صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل وذلك الدليل المنفصل اما أن يكون لفظيا واما أن يكون عقليا أما القسم الاول فنقول هذا انما يتم اذا حصل بين ذينك الدليلين اللفظيين تعارض واذا وقع التعارض بينهما فليس ترك ظاهر أحدهما رعاية لظاهر الآخر أولى من العكس اللهم الا أن يقال ان أحدهما قاطع في دلالته والآخر غير قاطع فحينئذ يحصل الرجحان أو يقال كل واحد منهما وان كان راجحا الا أن أحدهما يكون أرجح فحينئذ يحصل الرجحان الا أنا نقول أما الاول فباطل لان الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة البتة لان كل دليل لفظي فانه موقوف على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصريف وموقوف على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم الاضمار وعدم التخصيص وعدم المعارض العقلي أو النقلي وكل ذلك مظنون والموقوف على المظنون أولى بأن يكون مظنونا فثبت أن شيأ من الدليل اللفظي لا يكون قطعيا وأما الثاني وهو أن يقال أحد الدليلين أقوى من الدليل الآخر وان كان أصل الاحتمال قائما فيهما معا فهذا صحيح ولكن على هذا التقدير يصير صرف الدليل اللفظي عن ظاهره الى المعنى المرجوح ظنيا ومثل هذا لا يجوز التعويل عليه في المسائل الاصولية بل يجوز التعويل عليه في المسائل الفقهية فثبت بما ذكرنا أن صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز الا عند قيام الدليل القطعي على أن ما أشعر به ظاهر اللفظ محال وقد علمنا في الجملة أن استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره فعند هذا يتعين التأويل وظهر أنه لا سبيل الى صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح الا بواسطة اقامة الدلالة العقلية القاطعة على أن معناه الراجح محال عقلا ثم اذا قامت الدلالة وعرف المكلف أنه ليس مراد الله بهذا اللفظ ما أشعر به ظاهره فعند هذا لا يحتاج الى أن يعرف أن ذلك المرجوح الذي هو المراد ماذا لان السبيل الى ذلك بترجيح مجاز على مجاز وبترجيح تأويل على تأويل وذلك الترجيح لا يمكن الا بالدلائل اللفظية والدلائل اللفظية على ما بينا ظنية لا سيما الدلائل المستعملة في ترجيح

المرجوح على مرجوح آخر يكون في غاية الضعف ومثل هذه الدلائل لا يفيد
الا الظن الضعيف والتعويل على مثل هذه الدلائل في المسائل القطعية محال ولهذا
التحقيق المبين مذهبنا أنه بعد اقامة الدلائل القطعية على أن حمل اللفظ على ظاهره
محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل فهذا منتهى ما حصلناه في هذا الباب والله
ملهم الصواب * المسئلة الثالثة في حكاية أقوال الناس في المحكم والمتشابه فالاول
مانقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال المحكمات هي الآيات الثلاث في سورة
الانعام وهي قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم الى آخر الآيات الثلاث والمتشابهات
هي التي تشابهت على اليهود وهي أسماء حروف التهجي المذكورة في أوائل السور
وذلك انهم أولوها على حساب الجمل فطلبوا أن يستخرجوا منها مدة بقاء هذه الامة
فاختلط الامر عليهم واشتبه وأقول التكاليف الواردة من الله تنقسم الى قسمين
منها ما لا يجوز أن يتغير بشرع وشرع وذلك كالامر بطاعة الله والاحتراز عن الظلم
والكذب والجهل وقتل النفس بغير حق ومنها ما يختلف بشرع وشرع كأعداد
الصلوات ومقادير الزكاة وشرائط البيع والنكاح وغير ذلك فالقسم الاول هو المسمى
بالمحكم عند ابن عباس لان الآيات الثلاث في سورة الانعام مشتملة على هذا القسم
وأما المتشابه فهو الذي سميناه بالمجمل وهو ما تكون دلالة اللفظ بالنسبة اليه والى
غيره على السوية فان دلالة هذه الالفاظ على جميع الوجوه التي تفسر هذه الالفاظ بها
على السوية ليس الا بدليل منفصل على ما لخصناه في أول سورة البقرة والقول الثاني
وهو أيضا مروي عن ابن عباس أن المحكم هو الناسخ والمتشابه هو المنسوخ والقول
الثالث ما قال الاصم المحكم هو الذي تكون دلائله واضحة لائحة مثل ما أخبر الله
في انشاء الخلق بقوله خلقنا النطفة علقة وقوله وجعلنا من الماء كل شيء حي وقوله
وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم والمتشابه ما يحتاج في معرفته
الى التدبر والتأمل نحو الحكم بأنه تعالى يبعثهم بعد أن صاروا ترابا ولو تأملوا لصار
المتشابه عندهم محكما لان من قدر على الانشاء أولا قدر على الاعادة ثانيا واعلم أن
كلام الاصم غير ملخص فانه ان عنى بقوله المحكم ما تكون دلائله واضحة أن المحكم
هو الذي تكون دلالة لفظه على معناه متعينة راجحة والمتشابه ما لا يكون كذلك وهو
اما المجمل المساوي أو المؤول المرجوح فهذا هو الذي ذكرناه أولا وان عنى به أن المحكم
هو الذي تعرف صحة معناه من غير دليل فيصير المحكم على قوله ما يعلم صحته بضرورة
العقل والمتشابه ما لا يعلم صحته الا بدليل العقل فعلى هذا تصير جملة القرآن متشابها
لان قوله تعالى خلقنا النطفة علقة أمر يحتاج في معرفة صحته الى الدلائل العقلية
فان أهل الطبيعة يقولون ان السبب في ذلك طبائع الفصول وتأثيرات الكواكب
وتركيبات العناصر وامتزاجاتها وكان اثبات الحشر والنشر يفتقران الى الدليل فكذا

ايجاد هذه الحوادث الى الله تعالى يفتقر الى الدليل ولعل الاصم يقول هذه الاشياء وان كانت مفتقرة الى الدليل الا انها تنقسم الى مالا يكون الدليل فيه ظاهرا بحيث تكون مقدماته قليلة مترتبة متسقة يؤمن الغلط فيها الا نادرا وما يكون الدليل خفيا كثير المقدمات غير مترتبة فالقسم الاول هو المحكم والثانى هو المتشابه القول الرابع أن كل ما أمكن تحصيل العلم به سواء كان بدليل جلى أو بدليل خفى هو المحكم وكل مالا سبيل الى معرفته فذاك هو المتشابه وذلك كالعلم بوقت قيام الساعة والعلم بمقادير الثواب والعقاب فى حق كل المكلفين ونظيره قوله تعالى يسألونك عن الساعة أيان مرساها * المسئلة الرابعة فى الفوائد التى جعل لاجلها بعض القرآن محكما وبعضه متشابها واعلم أن من الملاحدة من طعن فى القرآن لاجل اشتماله على المتشابهات فقال انكم تقولون ان تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن الى قيام القيامة ثم انا نراه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه فالجبرى يتمسك بآية الجبر كقوله تعالى وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى آذانهم وقرا والقدرى يقول بل هذا هو مذهب الكفار بدليل انه تعالى حكى عن الكفار ذلك فى معرض الذم لهم فى قوله وقالوا قلوبنا فى أكنة مما تدعونا اليه وفى آذاننا وقر وفى موضع آخر قالوا قلوبنا غلف وأيضا مثبت الرؤية يتمسك بقوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والثانى يتمسك بقوله لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار ومثبت الجهة يتمسك بقوله يخافون ربهم من فوقهم وبقوله الرحمن على العرش استوى والثانى يتمسك بقوله ليس كمثله شئ ثم ان كل واحد يسمى الآيات الموافقة لمذهبه محكمة والآيات المخالفة لمذهبه متشابهة وربما آل الامر فى ترجيح بعضها على البعض الى ترجيحات خفية ووجوه ضعيفة فكيف يليق بالحكيم أن يجعل الكتاب الذى هو المرجوع اليه فى كل الدين الى قيام القيامة هكذا أليس انه لو جعله ظاهرا جليا نقيا عن هذه المتشابهات لكان أقرب الى حصول الغرض واعلم أن العلماء ذكروا فى فوائد المتشابهات وجوها الاول أنه متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول الى الحق أصعب وأشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب قال تعالى أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين الثانى لو كان القرآن محكما بالكلية لما كان مطابقا الا لمذهب واحد وكان بصريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك المذهب وذلك مما ينفر أرباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والانتفاع به أما لو كان مشتملا على المحكم والمتشابه فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب فيه أن يجد فيه ما يقوى مذهبه ويؤيد مقالته فحينئذ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب ويجتهد فى التأمل فيه كل صاحب مذهب فاذا بالغوا فى ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات فبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل الى الحق الثالث أن

القرآن اذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه الى الاستعانة بدلائل عقلية وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد ويصل الى ضياء الاستدلال والبينة أما لو كان محكما لم يفتقر الى التمسك بالدلائل العقلية فحينئذ كان باقيا فى الجهل والتقليد الرابع أن القرآن لما كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه الى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض وافتقر فى تعلم ذلك الى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه ولو لم يكن الامر كذلك لما كان يحتاج الى تحصيل هذه العلوم الكثيرة فكان فى ايراد المتشابهات فوائد كثيرة الخامس وهو السبب الاقوى فى هذا الباب أن القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية وطبائع العوام تنبو فى أكثر الامور عن ادراك الحقائق فمن سمع من العوام فى أول الامر اثبات موجود ليس بجسم ولا بمتحيز ولا مشار اليه ظن أن هذا عدم ونفى فوقع فى التعطيل وكان الاصلح أن يخاطبوا فى ألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما توهموه وتخيلوه ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح فالقسم الاول وهو الذى يخاطبون به فى أول الامر يكون من باب المتشابهات والقسم الثانى وهو الذى يكشف لهم فى آخر الامر هو المحكمات فهذا ما حضرنا فى هذا الباب * أما قوله تعالى هو الذى أنزل عليك الكتاب والمراد هو القرآن منه آيات محكمات وهى التى تكون مدلولاتها متأكدة اما بالدلائل العقلية القطعية كما عرفت أو خالية عن معارضات أقوى منها ثم قال هن أم الكتاب وفيه سؤالان الاول ما معنى كون المحكم أما للمتشابه الجواب الأم فى اللغة الاصل الذى منه يتكون الشئ فلما كانت المحكمات مفهومة بذواتها والمتشابهات انما تصير مفهومة باعانة المحكمات لاجرم صارت المحكمات كالأم للمتشابهات السؤال الثانى لم قال أم الكتاب ولم يقل أمهات الكتاب والجواب أن مجموع المحكمات فى تقدير شئ واحد ومجموع المتشابهات فى تقدير شئ آخر وأحدهما أم للآخر ونظيره قوله تعالى وجعلنا ابن مريم وأمه آية ولم يقل آيتين وانما قال ذلك على أن مجموعهما آية واحدة فكذا ههنا ثم قال وأخر متشابهات وقد عرفت حقيقة المتشابه ثم قال فأما الذين فى قلوبهم زيغ اعلم أنه تعالى لما بين أن الكتاب ينقسم الى قسمين محكم ومتشابه بين أن أهل الزيغ لا يتمسكون الا بالمتشابه والزيغ الميل عن الحق واختلفوا فى هؤلاء الذين أريدوا بقوله فى قلوبهم زيغ قال الربيع هم وفد نجران لما حاجوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المسيح فقالوا أليس هو كلمة الله وروح منه قال بلى فقالوا حسبنا فأنزل الله هذه الآية ثم أنزل ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب وقال الكلبى هم اليهود طلبوا علم مدة بقاء هذه الامة واستخراجه من الحروف المقطعة فى أوائل السور وقال قتادة والزجاج هم الكفار الذين ينكرون البعث لانه قال فى آخر الآية وما يعلم

تأويله الا الله وماذاك الا وقت القيامة فانه تعالى أخفاه عن كل الخلائق حتى عن الملائكة والانبياء وقال المحققون ان هذا يعم جميع المبطلين وكل من احتج لباطله بالمتشابه لان اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ ويدخل في هذا استدلالات المشبهة والمعتزلة وسائر الفرق المنحرفة عن الحق بالظواهر الدالة على مقاصدهم الزائغة ومقالاتهم الفاسدة الى هنا من التفسير الكبير ملخصا بعض التلخيص فرحم الله مصنفه ومن طالع فيه وفي هذه الوريقات آمين (الحديث الثاني والعشرون) عن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من رآني في المنام فقد رآني فان الشيطان لا يتمثل بي وفي رواية فانه لا ينبغي للشيطان أن يتمثل في صورتي وفي رواية فان الشيطان لا يتكونني وفي أخرى من رآني فقد رأى الحق فان الشيطان لا يتراءى بي (كشف سره وايضاح معناه) اعلم أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وان ظهر بجميع أحكام أسماء الحق وصفاته تخلقا وتحققا فان من مقتضى مقام رسالته وارشاده للخلق ودعوته اياهم الى الحق الذي أرسله اليهم هو أن يكون الاظهر فيه حكما وسلطنة من صفات الحق وأسمائه صفة الهداية والاسم الهادي كما أخبر الحق عن ذلك بقوله وانك لتهدي الى صراط مستقيم فهو عليه السلام صورة الاسم الهادي ومظهر صفة الهداية والشيطان مظهر الاسم المضل والظاهر بصفة الضلالة فهما ضدان ورويناه في بعض الاحاديث ما يؤيد هذا المعنى وهو حديث طويل فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم سأل الاجتماع بابليس ليرى ما عنده وأحضر بين يديه وحفت الملائكة بالنبي صلى الله عليه وسلم تحرسه لئلا يقصده ابليس بسوء فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لابليس قل ما عندك فقال يا محمد ان الله خلقك للهداية وما بيدك من الهداية من شيء وخلقني للغواية وما بيدي من الغواية من شيء فأوحى الله تعالى الى النبي عليه السلام صدقك وانه لكذوب فثبت بهذا أيضا أن الشيطان في الحقيقة ضد للنبي صلى الله عليه وسلم والضدان لا يجتمعان ولا يظهر أحدهما بصورة الآخر وأيضا فالنبي صلى الله عليه وسلم خلقه الله للهداية كما مر فلو ساغ ظهور ابليس بصورته زال الاعتماد بكل ما يبديه الحق ويظهره لمن شاء هدايته به فلهذه الحكمة عصم الله صورة النبي صلى الله عليه وسلم من أن يظهر بها الشيطان فان قيل عظمة الحق سبحانه أتم من عظمة كل عظيم فكيف اعتاص على ابليس أن يظهر بصورة النبي صلى الله عليه وسلم مع أن اللعين قد تراءى لكثيرين وخاطبهم بأنه الحق طلبا لاضلالهم وقد أضل جماعة بمثل هذا حتى ظنوا أنهم رأوا الحق وسمعوا خطابه فأقول الفرق بين الامرين من وجهين أحدهما أن كل عاقل يعلم أن الحق ليس له صورة معينة توجب الاشتباه بخلاف النبي صلى الله عليه وسلم فانه ذو صورة معينة معلومة مشهودة والوجه الآخر أن من مقتضى حكمة الحق أنه يضل من

يشاء ويهدى من يشاء كما ورد التنبيه عليه فى الحديث المتضمن محاورة ابليس مع
النبى صلى الله عليه وسلم وتصديق الحق اياه خصوصا وان أعلمه أنه كذوب وأما النبى
صلى الله عليه وسلم فقيد بصفة الهداية وظاهر بصورتها فوجب عصمة صورته من أن
يظهر بها الشيطان لبقاء الاعتماد وظهور حكم الهداية فيمن شاء الله هدايته به عليه
السلام ولولا ذلك لم يظهر سر قوله وانك لتهدى الى صراط مستقيم ولم تحصل فائدة
البعثة فافهم غير أن ههنا ميزانا ودليلا يجب التنبيه عليهما وهو أن الرؤية الصحيحة
للنبى صلى الله عليه وسلم هو أن يراه الرائى بصورة شبيهة بصورته الثابتة حليتها
بالنقل الصحيح والى ذلك الاشارة فى بعض روايات الحديث من رآنى فى المنام فقد
رآنى حق انه ان رآه أحد فى صورة مخالفة لصورته التى كان عليها فى الحس لم يكن
رآه عليه السلام مثل أن يراه طويلا أو قصيرا جدا أو يراه أشقر أو شيخا أو شديد السمرة
ونحو ذلك وحصول الجزم فى نفس الرائى أنه رأى النبى صلى الله عليه وسلم ليس بحجة
بل ذلك المرئى هو صورة الشرع بالنسبة الى اعتقاد الرائى أو حاله أو بالنسبة الى صفة
أو حكم من أحكام الاسلام أو بالنسبة الى الموضع الذى رأى فيه ذلك الرائى تلك
الصورة التى ظن أنها صورة النبى صلى الله عليه وسلم وقد جربنا ذلك كثيرا فى أنفسنا
وفى غيرنا وسمعنا من شيوخنا أيضا ما يؤيد ذلك مرارا شتى من جملتها أن شيخنا الامام
الاكمل محيى الدين محمد بن على بن العربى رضى الله عنه حكى لى فى هذا الباب أنه رأى
مرة فى صباه فى المنام فى جامع اشبيلية وهى بلدة من بلاد الاندلس النبى عليه السلام
ميتا مسجى فى بعض زواياه فلما كان بعد ذلك بسنين ودخل الشيخ طريق أهل الله
وترك الملك وما كان بيده من الدنيا واشتغل وفتح الله عليه قدر له أنه دخل ذلك الجامع
مع بعض أهل بلده من أهل الفضل ليعبر من أحد أبواب الجامع الى الجانب الآخر
لبعض مصالحه فقال رضى الله عنه فلما دخلت الجامع مع صاحبى المذكور قلت
انى لا أجوز الجامع حتى أركع فيه ركعتين فقال لى تعال نركع فى تلك الزاوية
وأشار الى ذلك الموضع الذى رأيت النبى صلى الله عليه وسلم فيه ميتا مسجى فأبيت
فقال لى لم تتأبى من الصلاة هنالك فقلت انى رأيت النبى عليه السلام هنالك ميتا
مسجى فأنا أكره الصلاة هنالك فتعجب وقال رأيت الحق وسأخبرك عن سر رؤياك اعلم
أن ذلك الموضع كان بيتى وأراد صاحب بلاد المغرب أن يوسع الجامع فرفع أحد
حيطانه واشترى البيوت التى كانت وراءه ليدخلها فى جملة المسجد فلم يبق الا بيتى
فساومونى عليه ولم يعطونى ما أرضى به فأبيت فأخذوه بغير رضاى بما اشتهوا فالذى
رأيته لم يكن النبى صلى الله عليه وسلم انما هو شرعه مات بالنسبة الى هذا الموضع وستر
بصورة المبايعة ولم تكن مبايعة صحيحة بل الموضع كان مغصوبا وأما الآن فأشهدك
أنى قد تركت حقى للمسلمين فتعال فصل فيه فغدينا وصلينا وخرجنا الى حاجتنا

وذكر لى أيضا فى الشام أن رجلا من الصلحاء رأى فى المنام أنه لطم النبى صلى الله عليه وسلم فانتبه فزعا وهاله ما رأى مع جلالة النبى صلى الله عليه وسلم عنده فأتى بعض الشيوخ فعرض عليه رؤياه فقال له الشيخ اعلم أن النبى صلى الله عليه وسلم أعظم من أن يكون لك عليه يد أو لغيرك والذى رأيته لم يكن النبى صلى الله عليه وسلم انما هو شرعه قد أخللت بحكم من أحكامه وكون اللطم فى الوجه يدل انك ارتكبت أمرا محرما من الكبائر فافتكر الرجل فى نفسه فلم يتذكر أنه أقدم على محرم من الكبائر وكان من أهل الدين ولم يتهم الشيخ فى تعبيره لعلمه باصابته فيما كان يعبره فرجع الى بيته حزينا كئيبا فسألته زوجته عن حزنه ما سببه فأخبرها برؤياه وتعبير الشيخ فتعجبت الزوجة وأظهرت التوبة وقالت أنا أصدقك كنت حلفت أنى ان دخلت دار فلان أحد معارفه انى طالق فعبرت على بابهم فخافوا على فاستحييت من امتناعهم فدخلت اليهم وخشيت أن أذكر لك ما جرى فكتمت الحال فتاب الرجل واستغفر وتضرع الى الحق واعتدت المرأة ثم جددا العقد عليها وأما أنا فرأيت فى الليلة التى أخذت بغداد بصبيحتها النبى صلى الله عليه وسلم مكبا على نعش وأقوام يشدونه على النعش ورأسه مكشوف وشعره يكاد يمس الارض فقلت لا واشك ما تصنعون فقالوا انه مات ونحن نريد حمله ودفنه فوقع فى قلبى انه عليه السلام لم يمت فقلت لهم ما أرى وجهه وجه ميت اصبروا حتى يتحقق الامر فدنوت الى فيه وأنفه فوجدته يتنفس نفسا ضعيفا فصحت عليهم ومنعتهم مما كانوا عازمين عليه واستيقظت فزعا كئيبا وعرفت بما كنت أعلم من هذه المسئلة والتجارب المتكررة ان ذلك مثال حادث عظيم حدث فى الاسلام وقد كان الخبر قد وصل بأن المغل قد قصدوا بغداد ووقع لى أنه قد أخذت بغداد فضبطت التاريخ فجاء غير واحد ممن حضر الوقعة من أهل الخبرة وذكر ان فى ذلك اليوم أخذت بغداد فخرجت الرؤيا على نحو ما وقع لى فى تعبيرها ولو ذكرت ما سمعته من الثقات وما جربته فى هذه المسئلة مرارا كثيرة فى نفسى وفى غيرى لطال الكلام وانما ذكرت هذا القدر على سبيل التنبيه والانموذج ومما اشتبه على جماعة من السالكين طريق الله بسبب ما ذكرنا أنهم رأوا النبى صلى الله عليه وسلم فى زعمهم على ما مر بيانه وأخبرهم بأمور فلم تقع على نحو ما وقع الاخبار به فلما سألتهم عن حلية الصورة المرئية وأخبرونى وجدتها مخالفة لحلية صورته الاصلية فأخبرتهم بالسبب ونبهتهم ففرحوا وتنبهوا فكما جربنا هذا النوع المذكور كذلك جربنا أنه من رأى النبى صلى الله عليه وسلم فى صورته الاصلية وأخبره بما أخبره فان ذلك الاخبار لم يخرم ولم يتغير بل وجدناه نصا جليا ورويناه عنه أيضا والحمد لله من شرح حديث الاربعين لصدر الدين القونوى قدس سره (مسائل نافع بن الازرق) فصل قال أبو بكر بن الانبارى قد جاء عن الصحابة والتابعين كثيرا الاحتجاج على غريب القرآن ومشكله

بالشعر وأنكر جماعة لا علم لهم على النحويين ذلك وقالوا اذا فعلتم ذلك جعلتم الشعر أصلا للقرآن قالوا وكيف يجوز أن يحتج بالشعر على القرآن وهو مذموم في القرآن والحديث قال وليس الامر كما زعموه من أنا جعلنا الشعر أصلا للقرآن بل أردنا تبيين الحرف الغريب من القرآن بالشعر لان الله تعالى قال انا جعلناه قرآنا عربيا وقال بلسان عربي مبين وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الشعر ديوان العرب فاذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزل الله بلغة العرب رجعنا الى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه ثم أخرج من طريق عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال اذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر فان الشعر ديوان العرب قال أبو عبيدة كان يستشهد به على التفسير قلت قد روينا عن ابن عباس كثيرا من ذلك وأوعب ما رويناه عنه مسائل نافع بن الازرق وقد أخرج بعضها ابن الانباري في كتاب الوقف والطبراني في معجمه الكبير وقد رأيت أن أسوقها هنا بتمامها لتستفاد أخبرني أبو عبد الله محمد بن علي الصالحي بقراءتي عليه عن ابي اسحق التنوخي عن القسم بن عساكر أنبأنا أبو نصر محمد بن عبد الله الشيرازي أنبأنا أبو المظفر محمد بن أسعد العراقي أنبأنا أبو علي محمد بن سعيد بن نبهان الكاتب أنبأنا أبو علي بن شاذان أنبأنا أبو الحسين عبد الصمد بن علي بن محمد بن مكرم المعروف بابن الطستي أنبأنا أبو سهل السري بن سهل الجنديسابوري أنبأنا يحيى بن أبي عبيدة بحر بن فروخ المكي أنبأنا سعد بن أبي سعيد أنبأنا عيسى بن دأب عن حميد الاعرج وعبد الله بن أبي بكر بن محمد عن أبيه قال بينا عبد الله بن عباس جالس بفناء الكعبة قد اكتنفه الناس يسألونه عن تفسير القرآن قال نافع بن الازرق لنجدة بن عويمر قم بنا الى هذا الذي يجترئ على تفسير القرآن بما لا علم له به فقاما اليه فقالا انا نريد أن نسألك عن أشياء من كتاب الله فتفسرها لنا وتأتينا بمصادقة من كلام العرب فان الله تعالى انما أنزل القرآن بلسان عربي مبين فقال ابن عباس سلاني عما بدا لكما فقال نافع أخبرني عن قول الله تعالى عن اليمين وعن الشمال عزين قال العزون حلق الرفاق قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت عبيد الله بن الابرص وهو يقول

فجاؤا يهرعون اليه حتى * يكونوا حول منبره عزينا

قال أخبرني عن قوله تعالى وابتغوا اليه الوسيلة قال الوسيلة الحاجة قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول عنترة العبسي

ان الرجال لهم اليك وسيلة * ان يأخذوك تكحلي وتخضبي

قال أخبرني عن قوله تعالى شرعة ومنهاجا قال الشرعة الدين والمنهاج الطريق قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول أبي سفيان بن الحرث بن عبد المطلب

لقد نطق المأمون بالصدق والهدى * وبين للاسلام دينا ومنهاجيا

قال أخبرني عن قوله تعالى اذا أثمر وينعه قال نضجه وبلاغه قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

اذا ما مشت بين النساء تأودت * كما اهتز غصن ناعم النبت يانع

قال أخبرني عن قوله تعالى وريشا قال الريش المال قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول

فرشني بخير طالما قد بريتني * وخير الموالي من يريش ولا يبري

قال أخبرني عن قوله تعالى لقد خلقنا الانسان في كبد قال في اعتدال واستقامة قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول لبيد بن ربيعة

يا عين هلا بكيت أربد اذ * قمنا وقام الخصوم في كبد

قال أخبرني عن قوله تعالى يكاد سنا برقه قال السنا الضوء قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول أبي سفيان بن الحرث

يدعو الى الحق لا يبغي به بدلا * يجلو بضوء سناه داجي الظلم

قال أخبرني عن قوله تعالى وحفدة قال ولد الولد وهم الاعوان قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول

حفد الولائد حولهن وأسلمت * بأكفهن أزمة الاجمال

قال أخبرني عن قوله تعالى وحنانا من لدنا قال رحمة من عندنا قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول طرفة بن العبد

أبا منذر أفنيت فاستبق بعضنا * حنانيك بعض الشر أهون من بعض

قال أخبرني عن قوله تعالى أفلم ييأس الذين آمنوا قال أفلم يعلم بلغة بني مالك قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت مالك بن عوف يقول

لقد يئس الاقوام اني أنا ابنه * وان كنت عن أرض العشيرة نائيا

قال أخبرني عن قوله تعالى مثبورا قال ملعونا محبوسا عن الخير قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول عبد الله بن الزبعرى

اذ أتاني الشيطان في سنة النو * م ومن مال ميله مثبورا

قال أخبرني عن قوله تعالى فأجاءها المخاض قال ألجأها قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول حسان بن ثابت

اذ شددنا شدة صادقة * فأجأناكم الى سفح الجبل

قال أخبرني عن قوله تعالى وأحسن نديا قال الندي المجلس قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول

يومان يوم مقامات وأندية * ويوم سير الى الاعداء تأويب

قال

قال أخبرني عن قوله تعالى أثاثا ورئيا قال الاثاث المتاع والرئى من الشراب قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

كأن على الحمول غداة ولوا * من الرئى الكريم من الاثاث

قال أخبرني عن قوله تعالى فيذرها قاعا صفصفا قال القاع الاملس والصفصف المستوى قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

بملومة شهباء لو قذفوا بها * شماريخ من رضوى اذن عاد صفصفا

قال أخبرني عن قوله تعالى وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى قال لا تعرق فيها من شدة الحر قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول

رأت رجلا أما اذا الشمس عارضت * فيضحى وأما بالعشى فيخصر

قال أخبرني عن قوله تعالى له خوار قال له صياح قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول

كأن بني معاوية بن بكر * الى الاسلام صائحة تخور

قال أخبرني عن قوله تعالى ولا تنيا في ذكرى قال لا تضعفا عن أمرى قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

انى وجدك ما ونيت ولم أزل * أبغى الفكاك له بكل سبيل

قال أخبرني عن قوله تعالى القانع والمعتر قال القانع الذى يقنع بما أعطى والمعتر الذى يتعرض الابواب قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول

على مكثريهم حق معتر بابهم * وعند المقلين السماحة والبذل

قال أخبرني عن قوله تعالى وقصر مشيد قال مشيد بالجص والآجر قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت عدى بن زيد يقول

شاده مرمرا وجلله كلسا فللطير فى ذراه وكور

قال أخبرني عن قوله تعالى شواظ قال الشواظ اللهب الذى لا دخان له قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول أمية بن أبي الصلت

يظل يشب كيرا بعد كير * وينفخ دائبا لهب الشواظ

قال أخبرني عن قوله تعالى قد أفلح المؤمنون قال فازوا وسعدوا قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول لبيد بن ربيعة

فاعقلى ان كنت لما تعقلى * ولقد أفلح من كان عقل

قال أخبرني عن قوله تعالى يؤيد بنصره من يشاء قال يقوى قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت حسان بن ثابت يقول

برجال لستموا أمثالهم * أيدوا جبريل نصرا فنزل

قال أخبرني عن قوله تعالى ونحاس قال الدخان الذى لا لهب فيه قال وهل تعرف

قال أخبرني عن قوله تعالى وضعها للأنام قال الخلق قال وهل تعرف العرب ذلك
قال نعم أما سمعت قول لبيد بن ربيعة

فان تسألينا مم نحن فاننا * عصافير من هذا الانام المسحر

يعني المخلوق قال أخبرني عن قوله تعالى أن لن يحور قال أن لن يرجع بلغة الحبشة
قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

وما المرء الا كالشهاب وضوئه * يحور رمادا بعد اذ هو ساطع

قال أخبرني عن قوله تعالى ذلك أدنى أن لا تعولوا قال أجدر أن لا تميلوا قال وهل
تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

انا تبعنا رسول الله واطرحوا * قول النبي وعالوا في الموازين

قال أخبرني عن قوله تعالى وهو مليم قال المسيء المذنب قال وهل تعرف العرب
ذلك قال نعم أما سمعت قول أمية بن أبي الصلت

بري من الآفات ليس لها باهل * ولكن المسيء هو المليم

قال أخبرني عن قوله تعالى اذ تحسونهم باذنه قال تقتلونهم قال وهل تعرف العرب
ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر

ومنا الذي لاقى بسيف محمد * فحس به الاعداء عرض العساكر

الى هنا من الاتقان للسيوطي وهذه المسائل المعزوة لنافع بن الازرق تبلغ أصف
كراس كلها على هذه الوتيرة وأكثرها مما لا يليق بالسؤال والجواب ولذلك
اكتفينا بهذا القدر ومن هذه المسائل ماذكره المبرد في الكامل في أثناء قصة الخوارج

(ما يتعلق بالكشف عن حقيقة الجبر والاختيار التي حارت فيها آراء الكبار)

بيان حقيقة التوكل الذي هو أصل التوحيد اعلم أن التوكل من أبواب الايمان وجميع
أبواب الايمان لا تنتظم الا بعلم وحال وعمل والتوكل كذلك ينتظم من علم
هو الاصل وعمل هو الثمرة وحال هو المراد باسم التوكل فلنبدأ ببيان العلم الذي هو
الاصل وهو المسمى ايمانا في أصل اللسان اذ الايمان هو التصديق وكل تصديق
بالقلب فهو علم واذا قوي سمي يقينا ولكن أبواب اليقين كثيرة ونحن انما نحتاج
منها الى ما يبني عليه التوكل وهو التوحيد الذي يترجمه قولك لا اله الا الله وحده
لا شريك له والايمان بالقدرة التي يترجم عنها قولك له الملك والايمان بالجود والحكمة
الذي يدل عليه قولك وله الحمد فمن قال لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد
وهو على كل شئ قدير فقد تم له الايمان الذي هو أصل التوكل أعني أن يصير معنى هذا
القول وصفا لازما لقلبه غالبا عليه وأما التوحيد فهو الاصل والقول فيه يطول وهو
من علم المكاشفة ولكن بعض علوم المكاشفة يتعلق بالاعمال بواسطة الاحوال
ولا يتم علم المعاملة الا به فاذن لا نتعرض الا للقدر الذي يتعلق بالمعاملة والا فالتوحيد

هو البحر الخضم الذى لا ساحل له فنقول للتوحيد أربع مراتب وهو منقسم الى لب ولب اللب وقشر وقشر القشر ولنمثل ذلك تقريبا للافهام الضعيفة بالجوز فى قشرته العليا فان له قشرين وله لب وللب دهن وهو لب اللب فالمرتبة الاولى من التوحيد أن يقول الانسان باللسان لا اله الا الله وقلبه غافل عنه أو منكر له كتوحيد المنافق والثانية أن يصدق بمعنى اللفظ قلبه كما صدق به عموم الناس وهو اعتقاد العوام والثالثة أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق وهو مقام المقربين وذلك بأن يرى أشياء كثيرة ولكنه يراها على كثرتها صادرة من الواحد القهار والرابعة أن لا يرى فى الوجود الا واحدا وهو مشاهدة الصديقين ويسميه الصوفية الفناء لانه من حيث لا يرى الا واحدا فلا يرى نفسه أيضا واذا لم ير نفسه لكونه مستغرقا بالواحد كان فانيا عن نفسه فى توحيده بمعنى انه فنى عن رؤية نفسه فالاول موحد بمجرد اللسان وذلك يعصم صاحبه فى الدنيا من السيف والسنان والثانى موحد بمعنى انه معتقد بقلبه مفهوم لفظه وقلبه خال عن التكذيب بما انعقد عليه قلبه وهو عقدة على القلب ليس فيه انشراح وانفتاح ولكنه يحفظ صاحبه من العذاب فى الآخرة ان توفى عليها ولم تضعف بالمعاصى عقدته ولهذا العقد حيل يقصد بها تضعيفه وتحليله تسمى بدعة وله حيل يقصد بها دفع حيلة التحليل والتضعيف ويقصد بها أيضا احكام هذه العقدة وشدها على القلب تسمى كلاما والعارف بها يسمى متكلما وهو فى مقابلة المبتدع ومقصده دفع المبتدع عن تحليل هذه العقدة عن قلوب العوام وقد يخص المتكلم باسم الموحد من حيث انه يحمى بكلامه مفهوم لفظ التوحيد على قلوب العوام حتى لا تنحل عقدته والثالث موحد بمعنى انه لم يشاهد الا فاعلا واحدا اذ انكشف له الحق كما هو عليه ولا فاعل بالحقيقة الا واحد وقد انكشف له الحقيقة كما هى عليه لا انه كلف قلبه أن يعقد قلبه على مفهوم لفظ الحقيقة فان ذلك رتبة العوام والمتكلمين اذ لم يفارق المتكلم العامى فى الاعتقاد بل فى صنعة تلفيق الكلام الذى به تدفع حيل المبتدع فى تحليل هذه العقدة والرابع موحد بمعنى انه لم يحضر فى شهوده غير الواحد فلا يرى الكل من حيث انه كثير بل من حيث انه واحد وهذه هى الغاية القصوى فى التوحيد فالاول كالقشرة العليا من الجوز والثانى كالقشرة السفلى والثالث كاللب والرابع كالدهن المستخرج من اللب وكما أن القشرة العليا لا خير فيها بل ان أكلت فهو مر المذاق وان نظر الى باطنها فهو كريه المنظر وان اتخذت حطبا أطفأ النار وأكثر الدخان وان تركت فى البيت ضيق المكان فلا يصلح الا أن يترك مدة على الجوز للصوان ثم يرمى به عنه فكذلك التوحيد بمجرد اللسان دون التصديق بالقلب عديم الجدوى كثير الضرر مذموم الظاهر والباطن لكنه ينفع مدة فى حفظ القشرة السفلى الى وقت الموت والقشرة

السفلى على القالب بحو البدن وتوحيد المنافق يصون بدنه عن سيف الغزاة فانهم
لم يؤمروا بشق القلوب والسيف انما يصيب جسم البدن وهو القشر وانما يتجرد عنه
بالموت فلا يبقى لتوحيده فائدة بعده وكما أن القشرة السفلى ظاهرة النفع بالاضافة
الى القشرة العليا فانها تصون اللب وتحرسه عن الفساد عند الادخار واذا فصل أمكن
أن ينتفع به حطبا لكنه نازل القدر بالاضافة الى اللب فكذلك مجرد الاعتقاد
من غير كشف كثير النفع بالاضافة الى مجرد نطق اللسان ناقص القدر بالاضافة
الى الكشف والمشاهدة التى تحصل بانشراح الصدر وانفتاحه واشراق نور الحق فيه
اذ ذلك الشرح هو المراد بقوله تعالى فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام
وبقوله تعالى أفمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وكما أن اللب نفيس
فى نفسه بالاضافة الى القشر وكأنه المقصود ولكنه لا يخلو عن شوب عصارة بالاضافة
الى الدهن المستخرج منه فكذلك توحيد الفعل مقصد عال للسالكين ولكنه لا يخلو
عن شوب ملاحظة الغير والالتفات الى الكثرة بالاضافة الى من لا يشاهد سوى
الواحد الحق فان قلت كيف يتصور أن لا يشاهد الا واحدا وهو يشاهد السماء
والارض وسائر الاجسام المحسوسة وهى كثيرة فكيف يكون الكثير واحدا فاعلم
أن هذا غاية علوم المكاشفات وأسرار هذا العلم لا يجوز أن تسطر فى كتاب فقد قال بعض
العارفين افشاء سر الربوبية كفر ثم هو غير متعلق بعلم المعاملة نعم ذكر ما يكسر سورة
استبعادك ممكن وهو أن الشئ قد يكون كثيرا بنوع مشاهدة واعتبار ويكون واحدا
بنوع آخر من المشاهدة وهذا كما أن الانسان كثير اذا التفت الى روحه وجسده
وأطرافه وعروقه وعظامه واحشائه وهو باعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحد اذ نقول
انه انسان واحد وهو بالاضافة الى الانسانية واحد وكم من شخص يشاهد انسانا
ولا يخطر بباله كثرة امعائه وعروقه وأطرافه وتفصيل روحه وجسده والفرق بينهما
فهو فى حالة الاستغراق والاستهتار به مستغرق بواحد ليس فيه تفرق وكأنه فى عين
الجمع والملتفت الى الكثرة فى تفرقه فكذلك كل ما فى الوجود من الخالق والمخلوق له
اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد
وباعتبار آخر سواه كثير بعضه أشد كثرة من بعض ومثال الانسان وان كان لا يطابق
الغرض ولكنه ينبه بالجملة على كيفية مصير الكثرة فى حكم المشاهدة واحدا
وتستفيد بهذا الكلام ترك الانكار والجحود لمقام لم تبلغه وتؤمن به ايمان تصديق
فيكون لك من حيث انك مؤمن بهذا التوحيد نصيب وان لم يكن ما آمنت به صفتك
كما انك اذا آمنت بالنبوة وان لم تكن نبيا كان لك نصيب منها بقدر قوة ايمانك وهذه
المشاهدة التى لا يظهر فيها الا الواحد الحق تارة تدوم وتارة تطرأ كالبرق الخاطف
وهو الاكثر والدوام نادر عزيز والى هذا أشار الحسين بن منصور الحلاج حيث رأى

الخواص يدور فى البوادى فقال فيماذا أنت فقال أدور فى الاسفار لاصحح حالى فى التوكل وقد كان من المتوكلين فقال الحسين قد أفنيت عمرك فى عمران باطنك فأين الفناء فى التوحيد فكأن الخواص كان فى تصحيح المقام الثالث من التوحيد فطالبه بالمقام الرابع فهذه مقامات الموحدين فى التوحيد على سبيل الاجمال فان قلت فلا بد لهذا من شرح بقدار ما يفهم كيفية ابتناء التوكل عليه فأقول اما الرابع فلا يجوز الخوض فى بيانه وليس التوكل أيضا مبنيا عليه بل يحصل حال التوكل بالتوحيد الثالث أما الاول وهو النفاق فهو واضح وأما الثانى وهو الاعتقاد فهو موجود فى عموم المسلمين وطريق تأكيده بالكلام ودفع حيل المبتدعة فيه مذكور فى علم الكلام وأما الثالث فهو الذى يبتنى التوكل عليه فلنذكر منه القدر الذى يرتبط التوكل به وحاصله أن ينكشف لك أن لا فاعل الا الله تعالى وأن كل موجود من خلق ورزق وعطاء ومنع وحياة وموت وفقر وغنى الى غير ذلك مما ينطلق عليه اسم محدث فالمنفرد بابداعه واختراعه هو الله تعالى لا شريك له فيه واذا انكشف لك هذا لم تنظر الى غيره بل كان منه خوفك واليه رجاؤك وبه ثقتك وعليه اتكالك فانه الفاعل على الانفراد دون غيره وما سواه مسخرون لا استقلال لهم بتحريك ذرة من ملكوت السموات والارض واذا انفتحت لك أبواب المكاشفة اتضح لك هذا اتضاحا أتم من المشاهدة بالبصر وانما يصدك الشيطان عن هذا التوحيد فى مقامين يبتغى بهما أن يطرق الى قلبك شائبة الشرك أحدهما الالتفات الى اختيار الحيوانات والثانى الالتفات الى الجمادات أما الالتفات الى الجمادات فكاعتمادك على المطر فى خروج الزرع ونباته ونمائه وعلى الغيم فى نزول المطر وعلى البرد فى اجتماع الغيم وعلى الريح فى استواء السفينة وسيرها وهذا كله شرك فى التوحيد وجهل بحقائق الامور ولذلك قال تعالى فاذا ركبوا فى الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون معناه انهم يقولون لولا استواء الريح لما نجونا ومن انكشف له أمر العالم كما هو عليه علم أن الريح هو الهواء والهواء لا يتحرك بنفسه ما لم يحركه محرك وكذلك محركه وهكذا الى أن ينتهى الى المحرك الاول الذى لا محرك له ولا هو متحرك فى نفسه فالتفات العبد فى النجاة الى الريح يضاهى التفات من أخذ لتحز رقبته فكتب الملك توقيعا بالعفو عنه وتخليته فأخذ يشتغل بذكر الحبر والكاغد والقلم الذى به كتب التوقيع ويقول لولا القلم لما تخلصت فيرى نجاته من القلم لا من محرك القلم وهو غاية الجهل ومن علم أن القلم لا حكم له فى نفسه وانما هو مسخر فى يد الكاتب لم يلتفت اليه ولم يشكر الا الكاتب بل ربما يدهشه فرح النجاة وشكر الملك الموقع عن أن يخطر بباله القلم والحبر والدواة فالشمس والقمر والنجوم والمطر والغيم والارض وكل حيوان وجماد مسخرات فى قبضة القدرة تسخر القلم فى يد الكاتب بل هذا تمثيل فى حقك

لا يلتفت الى الملك الموقع هو كاتب التوقيع والحق ان الله تعالى هو الكاتب كما قال
تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فاذا انكشف لك ان جميع ما فى السموات
والارض مسخرة على هذا الوجه انصرف عنك الشيطان خائبا وايس من مزج
توحيدك بهذا الشرك فيأتيك فى المهلكة الثانية وهى الالتفات الى اختيار الحيوانات
فى الافعال الاختيارية ويقول كيف ترى الكل من الله تعالى وهذا الانسان يعطيك
رزقك باختياره فان شاء أعطاك وان شاء قطع عنك وهذا الشخص هو الذى يحز
رقبتك بسيفه وهو قادر عليك ان شاء حز رقبتك وان شاء عفا عنك فكيف لا تخافه
وكيف لا ترجوه وأمرك بيده وأنت تشاهد ذلك ولا تشك فيه ويقول له أيضا نعم
ان كنت لا ترى القلم لانه مسخر فكيف لا ترى الكاتب بالقلم وهو المسخر له وعند هذا
زل أقدام الاكثرين الا عباد الله المخلصين الذين لا سلطان عليهم للشيطان اللعين
فشاهدوا بنور البصائر كون الكاتب مسخرا اضطرارا كما شاهد جميع الضعفاء
كون القلم مسخرا وعرفوا أن غلط الضعفاء فى ذلك كغلط النملة مثلا لو كانت تدب
على الكاغد فرأت رأس القلم يسود البياض ولم يمتد بصرها الى أصابع الكاتب
ويده فضلا عن صاحب اليد لغلطت فظنت أن القلم هو المسود للبياض وذلك
لقصور بصرها عن مجاوزة رأس القلم لضيق حدقتها فكذلك من لم ينشرح بنور الله
صدره قصرت بصيرته عن ملاحظة جبار الارض والسموات ومشاهدة كونه قهارا
وراء الكل فوقف فى الطريق على الكاتب وهو جهل محض بل أرباب القلوب
والمشاهدات قد أنطق الله فى حقهم كل ذرة فى الارض والسموات بقدرته التى بها نطق
كل شئ حتى سمعوا تقديسها وتسبيحها لله وشهادتها على أنفسها بالعجز بلسان ذلق
يتكلم بلا حرف ولا صوت لا يسمعه الذين هم عن السمع لمعزولون ولست أعنى به السمع
الظاهر الذى لا يجاوز الاصوات فان الحمار شريك فيه ولا قدر لما يشارك فيه البهائم
وانما أريد به سماعا يدرك به كلام ليس بحرف ولا صوت ولا هو عربى ولا عجمى فان
قلت هذه أعجوبة لا يقبلها العقل فصف لى كيفية نطقها وانها كيف نطقت
وبماذا نطقت وكيف سبحت وقدست وكيف شهدت على أنفسها بالعجز فاعلم أن لكل
ذرة فى السموات والارض مع أرباب القلوب مناجاة فى السر وذلك مما لا ينحصر
ولا يتناهى فانها كلمات تستمد من بحر كلام الله الذى لا نهاية له ولو كان البحر مدادا
لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا ثم انها تتناجى
باسرار الملك والملكوت وافشاء السر لؤم بل صدور الاحرار قبور الاسرار وهل رأيت
قط أمينا على اسرار الملك قد نوجى بخفاياه فنادى بسره على ملاء من الخلق ولو جاز
افشاء كل سر لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا
ولبكيتم كثيرا بل كان يذكر ذلك لهم حتى يبكون ولا يضحكون ولما نهى عن

افشاء

افشاء سر القدر ولما قال اذا ذكر النجوم فأمسكوا واذا ذكر القدر فأمسكوا واذا ذكر
أصحابي فأمسكوا ولما خص حذيفة رضي الله تعالى عنه ببعض الاسرار فاذا امنع عن
حكاية مناجاة ذرات الملك والملكوت لقلوب أرباب المشاهدات مانعان أحدهما
استحالة افشاء السر والثاني خروج كلماتها عن الحصر والنهاية ولكنا في المثال الذي كنا
فيه وهو حركة القلم نحكي عن مناجاتها قدرا يسيرا تفهم به على الاجمال كيفية ابتناء
التوكل عليها ونرد كلماتها الى الحروف والاصوات وان لم تكن هي حروفا وأصواتا
ولكن هذه ضرورة التفهيم فنقول قال بعض الناظرين عن مشكاة نور الله للكاغد
وقد رآه اسود وجهه بالحبر ما بال وجهك كان أبيض مشرقا والآن قد ظهر عليه
السواد فلم سودت وجهك وما السبب فيه فقال الكاغد ما أنصفتني في هذه المطالبة
فاني ما سودت وجهي بنفسي لكن سل الحبر فانه كان مجموعا في المحبرة التي هي مستقره
ووطنه فسافر عن وطنه ونزل بساحة وجهي عدوانا وظلما فقال صدقت فسأل الحبر
عن ذلك فقال ما أنصفتني فاني كنت في المحبرة وادعا ساكنا عازما على أن لا أبرح
منها فاعتدى علي القلم بطمعه الفاسد واختطفني من وطني واجلاني عن بلدي وفرق
جمعي وبددني كما ترى على ساحة بيضاء فالسؤال عليه لا علي فقال صدقت ثم سأل
القلم عن السبب في ظلمه وتعديه واخراج الحبر عن وطنه فقال سل اليد والاصابع
فاني كنت قصبا نابتا على شط الانهار متنزها بين خضرة الاشجار فجاءتني اليد
بسكين فأزالت عني قشرتي ومزقت علي ثيابي واقتلعتني من أصلي ثم فصلت بين
أنابيبي ثم برتني وشقت رأسي ثم غمستني في سواد الحبر ومرارته وهي تستخدمني
وتمشيني على قمة رأسي فلقد نثرت الملح على جرحي بسؤالك وعتابك فتنح عني وسل من
قهرني فقال صدقت ثم سأل اليد عن ظلمها القلم وتعديها عليه واستخدامها له فقالت
ما أنا الا لحم وعظم ودم وهل رأيت لحما يظلم أو جسما يتحرك بنفسه وانما أنا مركب مسخر
ركبني فارس يقال له القدرة والقوة فهي التي ترددني وتجول بي في النواحي أما ترى
المدر والحجر والشجر لا يتعدى شيء منها مكانه ولا يتحرك بنفسه اذ لم يركبه مثل هذا
الفارس القوي القاهر أما ترى أيدي الموتى تساويني في صورة العظم واللحم والدم
ثم لا معاملة بينها وبين القلم فأنا أيضا من حيث أنا لا معاملة بيني وبين القلم فسل القدرة
عن شأني فاني مركب أزعجني من ركبني فقال صدقت ثم سأل القدرة عن شأنها
في استعمال اليد واستخدامها وكثرة ترديدها لها فقالت دع عنك لومي ومعاتبتي
فكم من لائم ملوم وكم من ملوم لا ذنب له وكيف خفي عليك أمري أو كيف ظننت أني
ظلمت اليد لما ركبتها ولقد كنت راكبة لها قبل التحريك وما كنت أحركها ولا أستسخرها
بل كنت نائمة ساكنة نوما ظن الظانون بي أني ميتة أو معدومة لأني ما كنت أتحرك
ولا أحرك حتى جاءني موكل أزعجني وأرهقني الى ما تراه مني فكانت لي قوة على

بمساعدته ولم يكن لى قوة على مخالفته وهذا الموكل يسمى الارادة ولا أعرفه الا باسمه وهجومه وصياله اذ أزعجنى من غمرة النوم وأرهقنى الى ما كان لى منه مندوحة عنه لو خلانى ورأيى فقال صدقت ثم سأل الارادة ما الذى جرأك على هذه القدرة الساكنة المطمئنة حتى صرفتها الى التحريك وأرهقتها اليه ارهاقا لم تجد عنه مخلصا ومناصا فقالت الارادة لا تعجل علىّ فلعل لنا عذرا وأنت تلوم فانى ما انتهضت بنفسى ولكنى انهضت وما انبعثت ولكنى بعثت بحكم قاهر وأمر جازم وقد كنت ساكنة قبل مجيئه ولكن ورد علىّ من حضرة القلب رسول العلم على لسان العقل بالاشخاص للقدرة فأشخصتها باضطرار فانى مسكينة مسخرة تحت قهر العلم والعقل ولا أدرى بأى جرم وقفت عليه وسخرت له وألزمت طاعته لكن أدرى أنى فى دعة وسكون ما لم يرد علىّ هذا الوارد القاهر وهذا الحاكم العادل أو الظالم وقد وقفت عليه وقفا وألزمت طاعته الزاما بل لا يبقى لى معه مهما جزم حكمه طاقة على المخالفة لعمرى ما دام هو فى التردد مع نفسه والتحير فى حكمه فأنا ساكنة لكن مع استشعار وانتظار لحكمه فاذا انجزم حكمه أزعجت بطبع وقهر تحت طاعته وأشخصت القدرة لتقوم بموجب حكمه فسل العلم عن شأنى ودع عنى عتابك فانى أقول

مهما ترحلت عن قوم وقد قدروا * أن لا تفارقهم فالراحلون هم

فقال صدقت وأقبل على العقل والعلم والقلب مطالبا لهم ومعاتبا اياهم على استنهاض الارادة وتسخيرها لاشخاص القدرة فقال العقل أما أنا فسراج ما اشتعلت بنفسى ولكن أشعلت وقال القلب أما أنا فلوح ما انبسطت بنفسى ولكنى بسطت وقال العلم انما أنا نقش نقشت فى بياض لوح القلب لما أشرق سراج العقل وما انخططت بنفسى فكم كان هذا اللوح قبلى خاليا عنى فسل القلم عنى فان الخط لا يكون الا بالقلم فعند هذا تتعتع السائل ولم يقنعه جواب فقال قد طال تعبى فى هذا الطريق وكثرت منازلى ولا يزال يحيلنى من طمعت فى معرفة هذا الامر منه على غيره ولكنى قد كنت أطيب نفسا بكثرة الترداد لما كنت أسمع كلاما مقبولا فى الفؤاد وعذرا ظاهرا فى دفع السؤال فأما قولك انى خط ونقش وانما خطنى قلم فلست أفهمه فانى لا أعلم قلما الا من القصب ولا لوحا الا من الحديد أو الخشب ولا خطا الا بالحبر ولا سراجا الا من النار وانى أسمع فى هذا المنزل حديث اللوح والسراج والخط والقلم ولا أشاهد من ذلك شيأ أسمع جعجعة ولا أرى طحنا فقال له العلم ان صدقت فيما قلت فبضاعتك مزجاة وزادك قليل ومركبك ضعيف واعلم أن المهالك فى الطريق الذى توجهت اليه كثيرة فالصواب لك أن تنصرف وتدع ما أنت فيه فما هذا بعشك فادرج عنه فكل ميسر لما خلق له وان كنت راغبا فى استتمام الطريق الى المقصد فألق سمعك وأنت شهيد واعلم أن العوالم فى طريقك هذا ثلاثة عالم الملك والشهادة أولها ولقد كان الكاغد والحبر

والقلم واليد من هذا العالم وقد جاوزت تلك المنازل على سهولة والثاني عالم الملكوت
وهو ورائي فاذا جاوزتني انتهيت الى منازله وفيها المهامه الفيح والجبال الشاهقة
والبحار المغرقة ولا أدري كيف تسلم فيها والثالث عالم الجبروت وهو بين عالم الملك
وعالم الملكوت ولقد قطعت منه ثلاثة منازل اذ في أوله منزل القدرة والارادة والعلم
وهو واسطة بين عالم الملك والملكوت لان عالم الملك أسهل منه مطريقا وعالم
الملكوت أوعر منه منهجا وانما عالم الجبروت بين عالم الملك وعالم الملكوت يشبه
السفينة التي هي في الحركة بين الارض والماء فلا هي في حد اضطراب الماء ولا هي
في حد سكون الارض وثباتها وكل من يمشي على الارض يمشي في عالم الملك
والشهادة فان جاوزت قوته الى حد يقوى فيه على ركوب السفينة كان كمن يمشي
في عالم الجبروت فان انتهى الى أن يمشي على الماء من غير سفينة مشى في عالم الملكوت
من غير تتعتع فان كنت لا تقدر أن تمشي على الماء فانصرف فقد جاوزت الارض
وخلفت السفينة ولم يبق بين يديك الا الماء الصافي وأول عالم الملكوت مشاهدة القلم
الذي يكتب به العلم وحصول اليقين الذي به يمشي على الماء أما سمعت قول رسول الله
صلى الله عليه وسلم في عيسى عليه السلام لو ازداد يقينا لمشى على الهواء لما أن قيل له
انه كان يمشي على الماء فقال السالك السائل قد تحيرت في أمري واستشعر قلبي
خوفا مما وصفته من خطر الطريق ولست أدري أطيق قطع هذه المهامه التي وصفتها
أم لا فهل لذلك من علامة فقال نعم افتح بصرك واجمع ضوء عينيك وحدقه نحوي
فان ظهر لك القلم الذي به انكتبت في لوح القلب فيشبه أن تكون أهلا لهذا الطريق
فان كل من جاوز عالم الجبروت وقرع أول باب من أبواب الملكوت كوشف بالقلم أما ترى
النبي صلى الله عليه وسلم في أول أمره كوشف بالقلم اذ نزل عليه قوله تعالى اقرأ
باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم
علم الانسان ما لم يعلم فقال السائل لقد فتحت بصري وحدقته فوالله ما أرى قصبا
ولا خشبا ولا أعلم قلما الا كذلك فقال العلم لقد أبعدت النجعة أما سمعت أن متاع
البيت يشبه رب البيت أما علمت أن الله لا تشبه ذاته سائر الذوات فكذلك لا تشبه
يده الايدي ولا قلمه الاقلام ولا كلامه سائر الكلام ولا خطه سائر الخطوط فهذه
أمور الهية من عالم الملكوت فليس الله تعالى في ذاته بجسم ولا هو في مكان بخلاف
غيره ولا يده لحم وعظم ودم بخلاف الايدي ولا قلمه من قصب ولا لوحه من خشب
ولا كلامه بصوت وحرف ولا خطه رقم ورسم ولا حبره زاج وعفص فالا تشاهد
هذا هكذا فما أراك الا مخنثا بين فحولة التنزيه وأنوثة التشبيه مذبذبا بين هذا وذلك
لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء فكيف نزهت ذاته وصفاته عن الاجسام وصفاتها ونزهت
كلامه عن معاني الحروف والاصوات وأخذت تتوقف في يده وقلمه ولوحه وخطه

فلئن كنت قد فهمت من قوله ان الله خلق آدم على صورته الصورة الظاهرة المدركة
بالبصر فكن مشبها مطلقا كما قال كن يهوديا صرفا والا فلا تلعب بالتوراة
وان فهمت منه الصورة الباطنة التى تدرك بالبصائر لا بالابصار فكن منزها صرفا
ومقدسا فحلا واطو الطريق فانك بالوادى المقدس طوى واستمع بسر قلبك لما يوحى
فلعلك تجد على النار هدى ولعلك من سرادقات العرش تنادى بما نودى موسى انى
أنا الله لا اله الا أنا فلما سمع السالك من العلم ذلك استشعر قصور نفسه وانه مخنث
فى التشبيه والتنزيه فاشتعل قلبه نارا من حدة غضبه على نفسه لما رآها بعين النقص
ولقد كان زيته الذى فى مشكاة قلبه يكاد يضىء ولو لم تمسسه نار فلما نفخ فيه العلم بحدته
اشتعل زيته فأصبح نورا على نور فقال له العلم اغتنم الآن هذه الفرصة وافتح بصرك
فلعلك تجد على هذه النار هدى ففتح بصره فانكشف له القلم الالهى واذا هو كما وصفه
العلم فى التنزيه ما هو من خشب ولا قصب ولا له رأس ولا ذنب وهو يكتب على الدوام
فى قلوب البشر كلهم أصناف العلوم وكان له فى كل قلب رأس ولا رأس له فقضى منه
العجب وقال نعم الرفيق العلم جزاه الله عنى خيرا اذ الآن ظهر لى صدق انبائه عن
أوصاف القلم فانى أراه قلما لا كالاقلام فعند هذا ودع العلم وشكره وقال قد طال مقامى
عندك ومرادتى لك وأنا عازم على السفر الى حضرة القلم فاسأله عن شأنه فسار اليه
وقال أيها القلم ما بالك تخط على الدوام فى القلوب من العلوم ما تبعث به الارادات الى
أشخاص القدر وصرفها الى المقدورات فقال اقد نسيت ما رأيت من عالم الملك
والشهادة وسمعته من جواب القلم اذ سألته فأحالك على اليد فقال لم أنس ذلك فقال
فجوابى مثل جوابه قال كيف وأنت لا تشبهه قال القلم أما سمعت ان الله خلق آدم
على صورته قال بلى قال فسل عن شأنى الملقب بيمين الملك فانى فى قبضته وهو الذى
يرددنى وأنا مقهور مسخر فلا فرق بين القلم الالهى وقلم الآدمى فى معنى التسخير وانما
الفرق فى ظاهر الصور فقال ومن يمين الملك فقال القلم أما سمعت قوله تعالى والسموات
مطويات بيمينه قال بلى قال فالاقلام أيضا فى قبضة يمينه وهو الذى يرددها فسار
السالك من عنده الى اليمين حتى شاهده ورأى من عجائبه ما يزيد على عجائب القلم
ولا يجوز وصف شئ من ذلك ولا شرحه بل لا تحوى مجلدات كثيرة عشر عشير
وصفه وبالجملة انه يمين لا كالايمان ويد لا كالايدى وأصبع لا كالاصابع فرأى القلم
متحركا فى قبضته فظهر له عذر القلم فسأل اليمين عن شأنه وتحريكه للقلم فقال جوابى
ما سمعته من اليمين التى فى عالم الملك وهو الحوالة على القدرة اذ اليد لا حكم لها فى نفسها
انما محركها القدرة لا محالة فسار السالك الى عالم القدرة فرأى فيه من العجائب
ما استحقر عندها ما رأى قبل ذلك فسألها عن تحريك اليمين فقالت انما أنا صفة فسل
القادر اذ العهدة على الموصوفات لا على الصفات وعند هذا كاد أن يزيغ ويطلق

بالجراءة لسان السؤال فثبت بالقول الثابت ونودي من وراء حجاب سرادقات الحضرة لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون فغشيته هيبة الحضرة فخر صعقا يضطرب في غشيته مدة فلما أفاق قال سبحانك ما أعظم شأنك تبت اليك وتوكلت عليك وآمنت بأنك الملك الجبار الواحد القهار فلا أخاف غيرك ولا أرجو سواك ولا أعوذ الا بعفوك من عقابك وبرضاك من سخطك ومالى الا أن أسألك وأتضرع اليك وأبتهل بين يديك فأقول اشرح لى صدرى لأعرفك واحلل عقدة من لسانى لأثنى عليك فنودى من وراء الحجاب اياك أن تطمع في الثناء وتزيد على سيد الانبياء بل ارجع اليه فما آتاك فخذه وما نهاك عنه فانته وما قاله فقله فانه ما زاد في هذه الحضرة على أن قال سبحانك لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك فقال الهى ان لم يكن للسان جراءة على الثناء عليك فهل للقلب مطمع في معرفتك فنودى اياك أن تتخطى رقاب الصديقين فارجع الى الصديق الاكبر واقتد به فان أصحاب سيد الانبياء كالنجوم بأيهم اقتديت اهتديت أما سمعته يقول العجز عن درك الادراك ادراك فيكفيك نصيبا من حضرتنا أن تعرف انك محروم من حضرتنا عاجز عن ملاحظة جمالنا وجلالنا فعند هذا رجع السالك واعتذر عن أسئلته ومعاتباته وقال لليمين والقلم والعلم والارادة والقدرة وما بعدها اقبلوا عذرى فانى كنت غريبا جديد العهد بالدخول في هذه البلاد ولكل داخل دهشة فما كان انكارى عليكم الا عن قصور وجهل والآن قد صح عندى عذركم وانكشف لى أن المتفرد بالملك والملكوت والعزة والجبروت هو الواحد القهار فما أنتم الا مسخرون تحت قهره وقدرته مترددون في قبضته وهو الاول والآخر والظاهر والباطن فلما ذكر ذلك في عالم الشهادة استبعد منه ذلك وقيل له كيف يكون هو الاول والآخر وهما وصفان متناقضان وكيف يكون هو الظاهر والباطن والاول ليس بآخر والظاهر ليس بباطن فقال هو الاول بالاضافة الى الوجود اذ صدر منه الكل على ترتيبه واحدا بعد واحد وهو الآخر بالاضافة الى سير المسافرين اليه فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى منزل الى أن يقع الانتهاء الى تلك الحضرة فيكون ذلك آخر السفر فهو آخر في المشاهدة وأول في الوجود وهو باطن بالاضافة الى العاكفين في عالم الشهادة الطالبين لادراكه بالحواس الخمس ظاهر بالنسبة الى من يطلبه في السراج الذى أشعل في قلبه بالبصيرة الباطنة النافذة في عالم الملكوت فهكذا كان توحيد السالكين لطريق التوحيد في الفعل اعنى من انكشف له أن الفاعل واحد فان قلت فقد انتهى هذا التوحيد الاعتقادى هل يصلح أن يكون عماد التوكل وأصلا فيه فأقول نعم فان الاعتقاد اذا قوى عمل عمل الكشف في اثارة الاحوال الا أنه في الغالب يضعف ويتسارع اليه الاضطراب والتزلزل ولذلك يحتاج صاحبه الى متكلم يحرسه بكلامه أو الى أن يتعلم هو الكلام

ليغرس به العقيدة التي تلقفها من استاذه او من أبويه أو من أهل بلده وأما الذي شاهد
الطريق وسلك بنفسه فلا يخاف عليه شيء من ذلك بل لو كشف الغطاء لما ازداد يقينا
وان كان يزداد وضوحا كما أن الذي يرى انسانا في وقت الاسفار لا يزداد يقينا عند
طلوع الشمس بأنه انسان ولكن يزداد وضوحا في تفصيل خلقته وما مثال المكاشفين
والمعتقدين الا كسحرة فرعون مع أصحاب السامري فان سحرة فرعون لما أن كانوا
مطلعين على منتهى تأثير السحر لطول مشاهدتهم وتجربتهم فرأوا من موسى عليه
السلام ما جاوز حدود السحر انكشف لهم حقيقة الامر فلم يكترثوا بقول فرعون
لأقطعن أيديكم وأرجلكم بل قالوا لن نؤثرك على ما جاءنا من البينات والذي فطرنا
فاقض ما أنت قاض انما تقضي هذه الحياة الدنيا فان البيان والكشف يمنع التغير
وأما أصحاب السامري لما أن كان ايمانهم من النظر الى ظاهر الثعبان فلما نظروا
الى عجل السامري وسمعوا خواره تغيروا وسمعوا قوله هذا الهكم واله موسى ونسوا
أن لا يرجع اليهم قولا ولا يملك لهم ضرا ولا نفعا فكل من آمن بالنظر الى ثعبان فيكفر
لا محالة وكذا اذا نظر الى عجل لأن كليهما من عالم الشهادة والاختلاف والتضاد في عالم
الشهادة كثير وعالم الملكوت من عند الله فلذلك لا تجد فيه اختلافا وتناقضا أصلا
فان قلت ما ذكرته من التوحيد ظاهر مهما ثبت أن الوسائط والاسباب مسخرات
وكل ذلك ظاهر الا في حركات الانسان فانه يتحرك ان شاء ويسكن ان شاء فكيف
يكون مسخرا فاعلم انه لو كان مع هذا يشاء ان شاء ولا يشاء ان لم يرد أن يشاء لكان
هذا مزلة القدم وموقع الغلط ولكن علمت انه يفعل اذا شاء ويشاء شاء أم يشاء فليست
المشيئة اليه اذ لو كانت اليه لافتقرت الى مشيئة أخرى وتسلسل الى غير نهاية
واذا لم تكن المشيئة اليه فمهما وجدت المشيئة التي تصرف القدرة الى مقدورها
انصرفت القدرة لا محالة ولم يكن لها سبيل الى المخالفة فالحركة لازمة ضرورة
بالقدرة والقدرة محركة ضرورة عند انجزام المشيئة والمشيئة تحدث ضرورة في القلب
فهذه ضروريات يترتب بعضها على البعض وليس للعبد أن يدفع وجود المشيئة
ولا انصراف القدرة الى المقدور بعدها ولا وجود الحركة بعد بعث المشيئة للقدرة فهو
مضطر في الجميع فان قلت فهذا جبر محض والجبر يناقض الاختيار وأنت لا تنكر
الاختيار فكيف يكون العبد مجبورا مختارا فأقول لو انكشف لك الغطاء لعرفت انه في عين
الاختيار مجبور فهو اذن مجبور على الاختيار فكيف يفهم الاختيار فلنشرح
الاختيار بلسان المتكلمين شرحا وجيزا يليق بما ذكر متطفلا وتابعا فان هذا الكتاب
لم نقصد به الا علم المعاملة ولكني أقول لفظ الفعل من الانسان يطلق على ثلاثة أوجه
اذ يقال الانسان يكتب بالاصابع ويتنفس بالحنجرة والرئة ويخرق الماء اذا وقف
عليه بجسمه فينسب اليه الخرق للماء والتنفس والكتابة وهذه الثلاث في حقيقة

الاضطرار والجبر واحد ولكنها تختلف وراء ذلك فى أمور فأعرب اذلك عنها بثلاث عبارات فسمى خرقه الماء عند وقوعه على وجهه فعلا طبيعيا وسمى تنفسه فعلا اراديا وسمى كتبه فعلا اختياريا والجبر ظاهر فى الفعل الطبيعى لانه مهما وقف على وجه الماء أو تخطى من السطح انخرق الماء والهواء لامحالة به فيكون الخرق بعد التخطى ضروريا والتنفس فى معناه فان نسبة حركة الحنجرة الى ارادة التنفس كنسبة انخراق الماء الى ثقل البدن مهما كان الثقل موجودا وجد الانخراق بعده وليس الثقل اليه فكذلك الارادة ليست اليه ولذلك لو قصدت عين الانسان بابرة طبق الاجفان اضطرارا ولو أراد أن يتركها مفتوحة لم يقدر مع أن تغميض الاجفان فعل اختيارى ارادى ولكنه اذا تمثل صورة الابرة فى مشاهدته بالادراك حدثت الارادة للتغميض ضرورة وحدثت الحركة لها ولو أراد أن يتركه لم يقدر عليه مع أنه فعل بالقدرة والارادة فقد التحق هذا بالفعل الطبيعى فى كونه ضروريا فأما الثالث وهو الاختيارى فهو مظنة الالتباس كالكتابة والنطق وهو الذى يقال فيه ان شاء فعل وان شاء لم يفعل وتارة يشاء وتارة لا يشاء فيظن من هذا أن الامر اليه وهذا الجهل بمعنى الاختيار فلنكشف عنه وبيانه أن الارادة تبع العلم الذى يحكم بأن الشئ موافق لك والاشياء تنقسم الى ما تحكم به مشاهدتك الظاهرة أو الباطنة بأنه يوافقك من غير تحير وتردد والى ما قد يتردد العقل فيه فالذى يقطع به من غير تردد أن تقصد عينك مثلا بابرة أو بدنك بسيف فلا يكون فى علمك تردد فى أن دفع ذلك خير لك وموافق فلا جرم تنبعث الارادة بالعلم والقدرة بالارادة وتحصل حركة الاجفان بالدفع وحركة اليد بدفع السيف وذلك من غير روية وفكرة ويكون ذلك بالارادة ومن الاشياء ما يتوقف التمييز والعقل فيه فلا يدرى أهو موافق ام لا فيحتاج الى روية وفكر حتى يتبين أن الخير فى الفعل أو الترك فاذا حصل بالفكر والروية العلم بان أحدهما خير التحق ذلك بالذى يقطع به من غير روية وفكر وانبعثت الارادة ههنا كما تنبعث لدفع السيف والسنان فاذا انبعثت لفعل ما ظهر للعقل أنه خير سميت هذه الارادة اختيارا مشتقا من الخير أى هو انبعاث الى ما ظهر للعقل أنه خير وهو عين تلك الارادة ولم ينتظر فى انبعاثها الى ما انتظرت تلك الارادة وهو ظهور خيرية الفعل فى حقه الا أن الخيرية فى دفع السيف ظهرت من غير روية بل على البديهة وهذا افتقر الى الروية فالاختيار عبارة عن ارادة خاصة وهى التى انبعثت باشارة العقل فيما له فى ادراكه توقف ومن هذا قيل العقل يحتاج اليه للتمييز بين خير الخيرين وشر الشرين ولا يتصور أن تنبعث الارادة الا بحكم الحس أو التخيل أو بحكم جزم من العقل ولذلك لو أراد الانسان أن يحز رقبة نفسه مثلا لم يمكنه لا لعدم القدرة فى يده أو لعدم السكين ولكن لفقد الارادة الداعية المشخصة للقدرة

وانما فقدت الارادة لانها تنبعث بحكم العقل أو الحس بكون الفعل موافقا وقتل نفسه
ليس موافقا له فلا يمكنه مع قوة الاعضاء أن يقتل نفسه الا اذا كان في عقوبة مؤلمة
لا تطاق فان العقل ههنا يتوقف في الحكم ويتردد لانه تردد بين شر الشرين فان ترجح له
بعد الروية أن ترك القتل أقل شرا لم يمكنه قتل نفسه وان حكم بأن القتل أقل شرا
وكان حكمه جزما لا ميل فيه ولا صارف عنه انبعثت الارادة والقدرة وأهلك نفسه
كالذي يتبع بالسيف للقتل فانه يرمي نفسه من السطح مثلا وان كان مهلكا ولا يبالي
ولا يمكنه أن لا يرمي نفسه ولو كان يتبع بضرب خفيف فاذا انتهى الى طرف السطح
حكم العقل بأن الضرب أهون من الرمي فوقفت أعضاؤه فلا يمكنه أن يرمي نفسه
ولا تنبعث له داعية البتة لان داعية الارادة مسخرة بحكم العقل والحس والقدرة
مسخرة للداعية والحركة مسخرة للقدرة والكل يصدر بالضرورة فيه من حيث
لا يدري فانما هو محل ومجرى لهذه الامور فاما أن يكون منه فكلا ولما فاذن معنى
كونه مجبورا أن جميع ذلك حاصل فيه من غيره لا منه ومعنى كونه مختارا أنه
محل لارادة حدثت فيه جبرا بعد حكم العقل بكون الفعل خيرا وحدث الحكم أيضا
جبرا فاذن هو مجبور على الاختيار ففعل النار في الاحراق مثلا جبر محض وفعل الله
اختيار محض وفعل الانسان على منزلة بين المنزلتين فانه جبر على الاختيار فطلب
أهل الحق لهذا عبارة ثالثة لما ان كان فنا ثالثا واتبعوا فيه كتاب الله فسموه
كسبا وليس مناقضا للجبر ولا للاختيار بل هو جامع بينهما عند من فهمه وفعل الله
يسمى اختيارا بشرط أن لا يفهم من الاختيار ارادة بعد تردد وتحير فان ذلك في حقه
محال وجميع الالفاظ المذكورة في اللغات لا يمكن أن تستعمل في حق الله تعالى
الا على نوع من الاستعارة والتجوز فان قلت فهل تقول ان العلم ولد الارادة والارادة
ولدت القدرة والقدرة ولدت الحركة وان كل متأخر حدث من المتقدم فان قلت ذلك
فقد حكمت بحدوث شيء لا من قدرة الله وان أبيت ذلك فما معنى ترتب البعض من هذا
على البعض فاعلم أن القول بأن بعض ذلك حدث من بعض جهل محض سواء عبر
عنه بالتولد أو بغيره بل حوالة جميع ذلك على المعنى الذي يعبر عنه بالقدرة الازلية وهو
الاصل الذي لم يقف عليه كافة الخلق الا الراسخون في العلم فانهم وقفوا على كنه معناه
والكافة وقفوا على مجرد لفظه مع نوع تشبيه لقدرتنا وهو بعيد عن الحق وبيان
ذلك يطول ولكن بعض المقدورات مترتبة على البعض في الحدوث ترتب المشروط
على الشرط فلا يصدر من القوة الازلية ارادة الا بعد علم ولا علم الا بعد حياة ولا حياة
الا بعد محل وكما لا يجوز أن يقال الحياة حصلت من الجسم الذي هو شرط الحياة
فكذلك في سائر درجات الترتيب ولكن بعض الشروط مما ظهر للعامة وبعضها
لم يظهر الا للخواص المكاشفين بنور الحق والا فلا يتقدم متقدم ولا يتأخر متأخر

الا بالحق واللزوم وكذلك جميع أفعال الله تعالى ولولا ذلك لكان التقديم والتأخير عبثا يضاهي فعل المجانين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والى هذا أشار قوله تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق فكل ما بين السماء والارض حادث على ترتيب واجب وحق لازم لا يتصور أن يكون الا كما حدث وعلى الترتيب الذي وجد فما تأخر متأخر الا لانتظار شرطه والمشروط قبل الشرط محال والمحال لا يوصف بكونه مقدورا فلا يتأخر العلم عن النطفة الا لفقد شرط الحياة ولا تتأخر عنها الارادة بعد العلم الا لفقد شرط العلم وكل ذلك على منهاج الواجب وبترتيب الحق ليس في شيء من ذلك لعب واتفاق بل كل ذلك بحكمة وتدبير وتفهيم ذلك عسير ولكنا نضرب لتوقف المقدور مع وجود القدرة على وجود الشرط مثالا يقرب مبادي الحق من الافهام الضعيفة وذلك بأن نقدر انسانا محدثا قد انغمس في ماء الى رقبته فالحدث لا يرتفع عن أعضائه وان كان الماء هو الذي يرفع الحدث وهو ملاق له فقدر القدرة الازلية حاضرة ملاقية للمقدورات متعلقة بها ملاقاة الماء للاعضاء ولكن لا يحصل بها المقدور كما لا يحصل رفع الحدث بالماء انتظارا للشرط وهو غسل الوجه فاذا وضع الواقف في الماء وجهه على الماء عمل الماء في سائر الاعضاء وارتفع الحدث فربما يظن الجاهل أن الحدث ارتفع عن اليد برفعه عن الوجه لانه حدث عقيبه اذ يقول كان الماء ملاقيا ولم يكن رافعا والماء لم يتغير عما كان فكيف حصل منه مالم يحصل من قبل بل حصل ارتفاع الحدث من اليد عند غسل الوجه فاذن غسل الوجه هو الرافع للحدث عن اليد وهذا جهل يضاهي ظن من يظن أن الحركة تحصل بالقدرة والقدرة بالارادة والارادة بالعلم وكل ذلك خطأ بل عند ارتفاع الحدث عن الوجه ارتفع الحدث عن اليد بالماء الملاقي لها لا بغسل الوجه والماء لم يتغير واليد لم تتغير ولم يحدث فيهما شيء ولكن حدث وجود الشرط فظهر أثر العلة فهكذا ينبغي أن يفهم صدور المقدورات من القدرة الازلية مع أن القدرة قديمة والمقدورات حادثة وهذا قرع باب لعالم آخر من عوالم المكاشفات فلنترك جميع ذلك فان مقصودنا التنبيه على طريق التوحيد في الفعل وأن الفاعل بالحقيقة واحد فهو المخوف والمرجو وعليه الاعتماد والتوكل ولم نقدر على أن نذكر من بحار التوحيد الا قطرة من بحر المقام الثالث من مقامات التوحيد واستيفاء ذلك محال وكل ذلك ينطوي تحت قولك لا اله الا الله وما أخف مؤنتها على اللسان وما أسهل اعتقاد مفهوم لفظها على القلب وما أعز حقيقتها عند العلماء الراسخين فكيف عند غيرهم فان قلت فكيف الجمع بين التوحيد والشرع ومعنى التوحيد أن لا فاعل الا الله ومعنى الشرع اثبات الافعال للعباد فان كان العبد فاعلا فكيف يكون الله فاعلا وان كان الله فاعلا فكيف يكون العبد فاعلا ومفعول بين فاعلين غير مفهوم فأقول نعم ذلك غير

بمفهوم إذا كان للفاعل معنى واحد وإن كان له معنيان ويكون الاسم مجملا مترددا بينهما لم يتناقض كما يقال قتل الأمير فلانا ويقال قتله الجلاد ولكن الأمير قاتل بمعنى والجلاد بمعنى آخر فكذلك العبد فاعل بمعنى والله فاعل بمعنى آخر فارتبطت القدرة بالإرادة والحركة بالقدرة ارتباط الشرط بالمشروط وارتبط بقدرة الله ارتباط المعلول بالعلة وارتباط المخترع بالمخترع وكل ما له ارتباط بقدرة فإن محل القدرة يسمى فاعلا له كيف ما كان الارتباط كما يسمى الجلاد قاتلا والأمير قاتلا لأن القتل ارتبط بقدرتهما ولكن على وجهين مختلفين فلذلك سمي فعلا لهما فكذلك ارتباط المقدور بين القدرتين ولأجل توافق ذلك وتطابقه نسب الله تعالى الأفعال في القرآن مرة إلى الملائكة ومرة إلى العباد ونسبها بعينها مرة أخرى إلى نفسه فقال تعالى في الموت قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم ثم قال تعالى الله يتوفى الأنفس حين موتها وقال تعالى أفرأيتم ما تحرثون أضاف ذلك إلينا ثم قال أنا صببنا الماء صبا ثم شققنا الأرض شقا فأنبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا وقال تعالى فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا ثم قال فنفخنا فيها من روحنا وكان النافخ جبريل وكما قال فإذا قرأناه فاتبع قرآنه قيل في التفسير معناه إذا قرأ عليك جبريل وقال تعالى قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم أضاف القتل إليهم والتعذيب إلى نفسه والتعذيب هو عين القتل بل صرح وقال فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وقال وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى وهو جمع بين النفي والإثبات ظاهرا ولكن معناه إذ رميت بالمعنى الذي يكون العبد به راميا به فما رميت بالمعنى الذي يكون الرب به راميا إذ هما معنيان مختلفان وقال تعالى الذي علم بالقلم ثم قال الرحمن وقال علمه البيان وقال ثم إن علينا بيانه وقال أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في وصف ملك الأرحام إنه يدخل الرحم فيأخذ النطفة في يده ثم يصورها جسدا فيقول يارب أذكر أم أنثى أسوي أم معوج فيقول الله ما شاء ويخلق الملك وفي لفظ آخر يصور الملك ثم ينفخ فيها الروح بالسعادة أو بالشقاوة وقد قال بعض السلف إن الملك الذي يقال له الروح هو الذي يولج الأرواح في الأجساد وأنه يتنفس بوصفه فيكون كل نفس من أنفاسه روحا يلج في جسم ولذلك سمي روحا وما ذكره من مثل هذا الملك وصفته فهو حق يشاهده أرباب القلوب ببصائرهم فأما كون الروح عبارة عنه فلا يمكن أن يعلم إلا بالنقل والحكم به دون النقل تخمين مجرد وكذلك ذكر الله تعالى في القرآن الأدلة والآيات في الأرض والسموات ثم قال أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد وقال شهد الله أنه لا إله إلا هو فبين أنه الدليل على نفسه وليس ذلك بمتناقض بل طرق الاستدلال مختلفة فكم من طالب عرف كل الموجودات بالله كما قال بعضهم عرفت ربي بربي ولولا ربي لما عرفت ربي وهذا معنى قوله أولم يكف بربك

انه على كل شئ شهيد وقد وصف الله نفسه بأنه المحيى والمميت ثم فوّض الموت والحياة
الى ملكين ففى الخبر أن ملكى الموت والحياة تناظرا فقال ملك الموت أنا أميت الاحياء
وقال ملك الحياة أنا أحيى الاموات فأوحى الله تعالى اليهما كونا على عملكما
وما سخرتما له من الصنع وأنا المميت والمحيى لا يميت ولا يحيى سواى فاذن الفعل
يستعمل على وجوه مختلفة فلا تتنس هذه المعانى اذا فهمت ولذلك قال صلى الله
عليه وسلم للذى ناوله التمرة خذها لو لم تأتها لأتتك أضاف الاتيان اليه والى التمرة
ومعلوم أن التمرة لا تأتى على الوجه الذى يأتى الانسان اليها ولذلك لما قال التائب
أتوب الى الله ولا أتوب الى محمد قال صلى الله عليه وسلم عرف الحق لاهله فكل من
أضاف الكل الى الله تعالى فهو المحقق الذى عرف الحق والحقيقة لاهله ومن أضاف
الى غيره فهو المتجوز المستعير فى كلامه وللتجوز وجه كما أن للحقيقة وجها واسم
الفاعل وضعه واضع اللغة للمخترع ولكن ظن أن الانسان مخترع بقدرته فسماه
فاعلا بحركته وظن أنه تحقيق وتوهم أن نسبته الى الله تعالى على سبيل المجاز مثل نسبة
القتل الى الامير فانه مجاز بالاضافة الى نسبته الى الجلاد فلما انكشف الحق لاهله
عرفوا أن الامر بالعكس وقالوا ان كان الفاعل قد وضعته أيها اللغوى للمخترع
فلا فاعل الا الله فالاسم له بالحقيقة ولغيره بالمجاز أى تتجوز به عما وضعه اللغوى له
ولما أجرى حقيقة المعنى على لسان بعض الاعراب قصدا أو اتفاقا صدقه رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال عليه الصلاة والسلام أصدق بيت قالته العرب قول لبيد
ألا كل شئ ما خلا الله باطل * أى كل ما لا قوام له بنفسه وانما قوامه بغيره فهو
باعتبار نفسه باطل فانما هو حقيقته وحقيقته بغيره لا بنفسه فاذن لا حق بالحقيقة
الا القيوم الحى الذى ليس كمثله شئ وهو السميع البصير فانه قائم بذاته وكل ما سواه
قائم بقدرته فهو الحق وما سواه باطل ولذلك قال سهل يا مسكين كان ولم تكن ويكون
ولا تكون فلما كنت اليوم صرت تقول أنا وأنا كن الآن كما لم تكن فانه اليوم كما كان
فان قلت فقد ظهر أن الكل جبر فما معنى الثواب والعقاب والغضب والرضا وكيف
غضبه على فعل نفسه فاعلم أن معنى ذلك قد أشرنا اليه فى كتاب الشكر
فلا نطول باعادته فهذا هو القدر الذى رأينا الرمز اليه من التوحيد الذى يورث
حال التوكل ولا يتم هذا الا بالايمان بالرحمة والحكمة فان التوحيد يورث النظر الى
مسبب الاسباب والايمان بالرحمة وسعتها هو الذى يورث الثقة بمسبب الاسباب ولا يتم
حال التوكل كما سيأتى الا بالثقة بالوكيل وطمأنينة القلب الى حسن نظر الكفيل
وهذا الايمان أيضا باب عظيم من أبواب الايمان وطريقة حكاية المكاشفين فيه
تطول فلنذكر حاصله ليعتقده الطالب لمقام التوكل اعتقادا قاطعا لا يستريب فيه
وهو أن يصدق تصديقا يقينيا لا ريب فيه ولا ضعف أن الله عز وجل لو خلق الخلائق

كلهم على عقل أعقلهم وعلم أعلمهم وخلق لهم من العلم ما تحتمله نفوسهم وأفاض
عليهم من الحكمة ما لا منتهى لوصفه ثم زاد مثل عدد جميعهم علما وحكمة وعقلا
ثم كشف لهم عواقب الامور وأطلعهم على أسرار الملكوت وعرفهم دقائق
اللطف وخفايا العقوبات حتى اطلعوا به على الخير والشر والنفع والضر ثم أمرهم
أن يدبروا الملك والملكوت بما أعطوا من العلوم والحكم لما اقتضى تدبيرهم جميعا مع
التعاون والتظاهر عليه أن يزاد فيما دبر الله سبحانه الخلق به فى الدنيا والآخرة جناح
بعوضة ولا أن ينقص منها جناح بعوضة ولا أن يرفع فيها ذرة أو يخفض فيها ذرة ولا
ان يدفع مرض أو عيب أو نقص أو فقر أو ضر عمن بلى به ولا أن يزال صحة أو كمال أو غنى
أو نفع عمن أنعم عليه بل كل ما خلقه الله تعالى من السموات والارض اذا رجعوا فيها
البصر وطولوا فيها النظر لم يروا فيها تفاوتا ولا فطورا وكل ما قسم الله تعالى بين
عباده من رزق وأجل وسرور وفرح وعجز وقدرة وايمان وكفر وطاعة ومعصية فكله
عدل محض لا جور فيه وحق صرف لا ظلم فيه بل هو على الترتيب الواجب الحق على
ما ينبغى وكما ينبغى وبالقدر الذى ينبغى وليس فى الامكان أصلا أحسن منه ولا أتم
ولا أكمل ولو كان وادخره مع القدرة ولم يفعله لكان بخلا يناقض الجود وظلما
يناقض العدل ولو لم يكن قادرا لكان عجزا يناقض الالهية بل كل فقر وضر فى الدنيا
فهو نقصان من الدنيا وزيادة فى الآخرة وكل نقص بالاضافة الى شخص فهو نعيم
بالاضافة الى غيره اذ لولا الليل لما عرف قدر النهار ولولا المرض لم تتنعم الاصحاء بالصحة
ولولا النار لما يعرف أهل الجنة قدر النعمة وكما أن فداء أرواح الانس بأرواح البهائم
وتسليطهم على ذبحها ليس بظلم بل تقديم الكامل على الناقص عين العدل
فكذلك تفخيم النعم على سكان الجنان بتعظيم العقوبة على أهل النار فداء لاهل
الايمان بأهل الكفر عين العدل ولو لم يخلق الناقص لا يعرف الكامل ولولا خلق البهائم
لما ظهر شرف الانسان فان الكمال والنقص يظهر بالاضافة فمقتضى الجود والحكمة
خلق الكامل والناقص جميعا وكما أن قطع اليد اذا تآكلت ابقاء على الروح عدل
لانه فداء كامل بناقص فكذلك الامر فى التفاوت الذى بين الخلق فى القسمة فى الدنيا
والآخرة فكل ذلك عدل لا جور فيه وحق لا لعب فيه وهذا الآن بحر عظيم مضطرب
الامواج فيه غرق طوائف من القاصرين ووراء هذا البحر سر القدر الذى تحير فيه
الاكثرون ومنع عن افشائه المكاشفون والحاصل أن الخير والشر مقضى به وقد
صار ما قضى به واجب الحصول بعد سبق المشيئة فلا راد لحكمه ولا معقب لقضائه
وأمره بل كل صغير وكبير مستطر وحصوله بقدر معلوم منتظر وما أصابك لم يكن
ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك ولنقتصر على هذه المرامز من علوم المكاشفة
الى هنا من احياء العلوم من أوائل كتاب التوحيد والتوكل وهو الكتاب الخامس

من ربع المنجيات (الصفة) في الاصل مصدر وصفت الشيء اذا ذكرته بمعان فيه لكن جعل في الاصطلاح عبارة عن كل أمر زائد على الذات يفهم في ضمن فهم الذات ثبوتيا كان أو سلبيا فيدخل فيها الالوان والاكوان والاصوات والادراكات وغير ذلك والعلاقة بين الصفة والموصوف هي النسبة الثبوتية وتلك النسبة اذا اعتبرت من جانب الموصوف يعبر عنها بالاتصاف واذا اعتبرت من جانب الصفة يعبر عنها بالقيام والصفة تقوم بالموصوف والوصف يقوم بالواصف فقول القائل زيد عالم وصف لزيد لا صفة له وعلمه القائم به صفته لا وصفه وقد يطلق الوصف ويراد به الصفة وبهذا لا يلزم الاتحاد لغة اذ لا شك أن الوصف مصدر وصفه اذا ذكر ما فيه والصفة عند أهل الحق هي ما وقع الوصف مشتقا منها وهو دال عليها وذلك مثل العلم والقدرة ونحو ذلك فالمعنى بالصفة ليس الا هذا المعنى والمعنى بالوصف ليس الا ما هو دال على هذا المعنى بطريق الاشتقاق ولا يخفى ما بينهما من التغاير في الحقيقة والتنافر في الماهية ولا يلزم من كون الشيء صفة وثابتا له كونه موجودا أو ثابتا في نفسه مطلقا والا يلزم أن يكون للواجب تعالى صفات موجودات أزلية مع أنه ليس كذلك عقلا ونقلا والصفة النفسية هي التي لا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل أمر زائد عليها كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية للانسان ويقابلها الصفة المعنوية التي يحتاج وصف الذات بها الى تعقل أمر زائد عليها كالتحيز والحدوث والصفة الثبوتية هي أن يشتق للموصوف منها اسم والصفة السلبية هي أن يمتنع الاشتقاق لغيره وبعبارة أخرى الصفة السلبية هي التي اتصف بها الذات من غير قيام معنى به كالعلم والقدرة والارادة والكلام واختلفت عبارات الاصحاب في الصفة النفسية بناء على اختلافهم في الاحوال فمن مال الى نفي الاحوال وهم الاكثرون وهو الاصح قالوا الصفة النفسية عبارة عن كل صفة ثبوتية راجعة الى نفس الذات لا الى معنى زائد عليها ومنهم من قال صفة النفس كل صفة دل الوصف بها على الذات دون معنى زائد عليها والمآل واحد ومن مال الى القول بالاحوال فعنده صفات النفس أحوال زائدة على وجود النفس ملازمة لها وأولى العبارة بهذا المذهب ما ذكره بعضهم من أن الصفة النفسية عبارة عن كل صفة ثبوتية زائدة على الذات لا يصح توهم انتفائها مع بقاء الذات الموصوفة بها وأما الصفة المعنوية فعبارة عن كل صفة ثبوتية دل الوصف بها على معنى زائد على الذات ثم اختلف أصحابنا فمن قال بالاحوال قسم الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما والى غير معللة كالعلم والقدرة ونحوهما ومن أنكر الاحوال أنكر الصفات المعللة ولم يجعل كون العالم عالما والقادر قادرا زائدا على قيام العلم والقدرة بذاته ثم ان صفاته تعالى ترجع الى سلب أو اضافة أو مركب منهما فالسلب كالقديم

فانه يرجع الى سلب العدم أولا أو الى نفى التشبيه ونفى الاولية عنه وكالواحد فانه عبارة عما لا ينقسم بوجه من الوجوه لا قولا ولا فعلا والاضافية كجميع صفات الافعال والمركب منهما كالمريد والقادر فانهما مركبان من العلم والاضافة الى الخلق وصفات الذات هى ما لا يجوز أن توصف الذات بضدها كالقدرة والعزة وصفات الفعل هى ما يجوز أن توصف الذات بضدها كالرحمة والغضب وعند المعتزلة أن ما يثبت ولا يجوز نفيه فهو من صفات الذات كالعلم وكذا فى سائر صفات الذات وما يثبت وينفى فهو من صفات الفعل كالخلق والارادة والرزق والكلام مما يجرى فيه النفى والاثبات وعند الاشعرية ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات كما فى نفى الحياة والعلم وما لا يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الفعل كالاحياء والاماتة والخلق والرزق فعلى هذا الحد الارادة والكلام من صفات الذات لاستلزام نفى الارادة الجبر والاضطرار ونفى الكلام الخرس والسكوت ولا حاجة على أصلنا الى الفرق لان جميع صفاته أزلية قائمة بذات الله تعالى وصفات الافعال عند البعض نفس الافعال وعندنا لا بل منشؤها والحلف بصفات الذات دون صفات الفعل فعلى هذا القياس يكون وعلم الله يمينا لكنه ترك لمجيئه بمعنى المعلوم ومشايخ ما وراء النهر على أن الحلف بكل صفة تعارف الناس الحلف بها يمين والا فلا ومن الصفات ما يحصل لله وللعبد أيضا حقيقة ومنها ما يقال لله بطريق الحقيقة وللعبد بطريق المجاز ومنها ما يقال لله بطريق الحقيقة ولا يقال للعبد لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز لعدم حصوله للعبد حقيقة وصورة وقد يطلق بعض الاشياء على العبد حقيقة وعلى البارى مجازا كالاستواء والنزول وما أشبههما فاعلم أن الظاهريين من المتكلمين لما حصروا طريق كمال المعرفة للمكلفين بمعرفة جميع صفات البارى بالاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص اذ لا يتيسر ذلك الا بذلك مع أن السمع طريق آخر فى اثباتها حصروا أيضا الصفات بالسبعة أو الثمانية مع البقاء عند الاشعرية ومع التكوين عند الماتريدية والسلبيات كالقدوسية والعزة الى خمسة عشر على المختار والاضافيات كالخالق والاولية والآخرية الى عشرين على المختار أيضا وأولوا الظواهر بذكر لوازمها التى أثبتها الاشعرى فكل صفة تستحيل حقيقتها على الله تعالى فانها تفسر بلازمها فعلى العرش استوى بمعنى اعتدل أى قام بالعدل ولا أعلم ما فى نفسك أى ما فى غيبك وسرك وابتغاء وجه ربه أى اخلاص النية ويبقى وجه ربك بمعنى الذات ومجموع الصفات اذ البقاء لا يختص بصفة دون صفة فثم وجه الله أى الجهة التى أمرنا بالتوجه اليها تجرى بأعيننا أى بحفظنا ورعايتنا والعرب تقول فلان بمرأى من فلان ومسمع اذا كان ممن يحيط به حفظه ورعايته والفضل بيد الله أى بقدرته واليد استعارة لنور قدرته القائم بصفة فضله ولنورها القائم بصفة عدله ويقال فلان فى يد فلان

اذا كان متعلق قدرته وتحت حكمه وقبضته وعلى هذا يحمل حديث (قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن) وفائدة التخصيص بذكر خلق آدم النبي عليه السلام مع أن سائر المخلوقات مخلوقة بالقدرة القديمة أيضا هي التشريف والاكرام كما خصص المؤمنين بالعباد والاضافة بالعبودية الى نفسه كعيسى عليه السلام والكعبة المشرفة ولا تقدموا بين يدى الله هو مجاز عن مظهر حكمه ومجازاته. وكشف الساق كناية عن الشدة والهول وفي جنب الله أى في طاعته وحدة ونحن أقرب أى بالعلم والفوقية العلو من غير جهة وجاء ربك أى أمره اذهب أنت وربك أى ربك أى بتوفيقه وقوته ومن عنده اشارة الى التمكن والزلفى والرفعة وهو الله فى السموات وفى الارض أى المعبود فيهما أو العالم بما فيهما الله نور السموات والارض أى منورهما وجميع الاعراض النفسانية لها أوائل ولها غايات فاتصاف البارى بها اما باعتبار الغاية كالترك فى الاستحياء أو السبب كارادة الانتقام فى الغضب أو المسبب عنه كالانعام نعم الا أن استرسال التأويل على التفصيل لجمهور الاشاعرة غير ظاهر فى جميع تلك الصفات بل هو مؤد الى ابطال الاصل للعجز عن ادراكها بلا كيفيات وخلاف لما عليه السلف من التوقف فى المتشابهات قال الامام فى الفقه الاكبر ولا يوصف الله تعالى بصفات المخلوقين ولا يقال ان يده قدرته أو نعمته لان فيه ابطال الصفة ولكن يده صفته بلا كيف انتهى وفيه اشارة الى وجوب التأويل الاجمالى فى الظواهر الموهمة والى منع التأويل التفصيلى فيها بالارجاع الى ما ذكره والى التفويض بعد الحمل على المعنى المجازى على الاجمال فى التأويل وتعالى الله عما يقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى حيزها كما هو مذهب الهيصمية من المشبهة المتسترين بالبلكفة وقد اتفق الائمة على اكفار المجسمة المصرحين بكونه جسما وتضليل المتسترين بالبلكفة وقال ابن الهمام وقيل يكفر بمجرد اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى وهو حسن بل هو أولى بالتكفير ومهما ثبت من الكمالات شاهدا فلا مانع من القول باثباته غائبا لكن بشرط انتفاء الاسباب المقترنة بها فى الشاهد الموجبة للحدوث والتجسيم ونحو ذلك مما لا يجوز على الله تعالى اذ لا يتصف موجود مثل اتصافه تعالى وان كان بعض الموجودات مظهرا كاملا بحيث يتصف ببعض صفاته لكن يغيب تحت سرادقات كماله بحيث لا يبقى له أثر من الهوية وما زعموا أن العبد يصير باقيا ببقاء الحق سميعا بسمعه بصيرا ببصره فخروج عن الدين وما روى فى الخبر فاذا أحببته كنت له سمعا وبصرا فبى يسمع وبى يبصر فلا احتجاج لهم فى ظاهره اذ ليس فيه أنه يسمع بسمعى ويبصر ببصرى بل المحمل له هو أن كمال الاعراض عما سوى الله وتمام التوجه الى حضرته بان لا يكون فى لسانه وقلبه ووهمه وسره غيره

تعالى ينزل منزلة المشاهدة فانه اذا ترسخت هذه الحالة تسمى مشاهدة تشبيها لها بمشاهدة البصر اياه واستعمال القلب والقالب فيما اعتبار ذلك فلا يسمع ولا يبصر الا ما يستدل به على الصانع وقدرته وعظمته وكبريائه (التحقيق في هذا المقام) هو أن القرب الحاصل للانسان الكامل اما قرب النوافل واما قرب الفرائض وفي المقام الاول سير الانسان سير محبي وسلوكه متقدم على خدمته والفعل مضاف اليه لكن به تعالى كما فهم من الحديث من اثبات السمع والبصر له وغير ذلك لكن به تعالى وفي المقام الثاني سيره هذا السير محبوبي وخدمته متقدمة على سلوكه والفعل مضاف الى الحق في مظهرية العبد كما قال عليه السلام ان الله قال بلسان عبده سمع الله لمن حمده (ثم اعلم) أن عامة محققي أهل السنة على أن صفات الله زائدة على الذات وأن بعضها ليست عين البعض الآخر من الصفات بل الصفات بعضها مع بعض متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت متحدة بحسب الوجود والاشعري واتباعه على أنها دون الوجود لا عين الذات ولا غيرها وأما وجود الواجب بل وجود كل شئ فهو عين ذاته ذهنا وخارجا على ما هو الظاهر من مذهب الاشعري والحسين البصري من المعتزلة وأما الفلاسفة وسائر المعتزلة والنجارية فهم لا يثبتون لله صفة أصلا أي صفة كانت من صفات الذات أو الفعل ويقولون انه تعالى واحد من جميع الوجوه وفعله وقدرته وحياته هو حقيقته وعينه وذاته والقائلون بانفكاكها عن الذات كصفات المخلوقين هم كالمشبهة من الكرامية والحشوية وعند الاشعرية صفات الذات قديمة قائمة بذات الله كالعلم والقدرة والارادة وأما صفات الفعل كالتكوين والاحياء والاماتة فليست قائمة بذات الله تعالى وقال بعض الفضلاء كل ذات قامت بها صفات زائدة عليها فالذات غير الصفات وكذا كل واحدة من الصفات غير الاخرى ان اختلافا بالذات بمعنى أن حقيقة كل واحد واحد والمفهوم منه عند انفراده غير مفهوم الآخر لا محالة وان كانت الصفات غير ما قامت به الذات فالقول بأنها غير مدلول الاسم المشتق منها أو ما وضع لها وللذات من غير اشتقاق وذلك مثل صفة العلم بالنسبة الى مسمى العالم أو مسمى الاله فعلى هذا وان صح القول بأن علم الله غير ما قام به الذات لا يصح الا أن يقال ان علم الله غير مدلول اسم الله أو عينه اذ ليس هو عين مجموع الذات مع الصفات ولعل هذا ما أراده بعض الحذاق من الاصحاب من أن الصفات النفسية لا هي هو ولا هي غيره ثم ان صفات الله تعالى قديمة ولا شئ من القديم يحتاج الى الموجد لان الموجد من يعطي وجودا مستقلا واحتياج صفات الله الى الموجد مع قدمها بمعنى أنها تحتاج الى الذات لتقوم به لا بمعنى أن الذات يعطيها وجودا مستقلا اذ ليس لها وجود مستقل أما عندنا فلأن الصفات غير الذات لا عينها فاحتياجها الى الذات في قيامها بها لكونها ليست عين الذات في العقل

لا فى وجودها الخارجى لكونها فى الوجود الخارجى ليست غيرها وأما عند الفلاسفة والمعتزلة فكما عرفت فيما تقدم أن الصفات عندهم عين الذات وأما عند من يقول ان الصفات مغايرة للذات فمعنى الوجود المستقل هو الوجود المنفصل عن الذات فوجود الصفة يكون غير وجود الموصوف لكن الصفة تحتاج الى الموصوف دائما وقال بعض المحققين ان صفات الله ممكنة مع قدمها لكن كونها مقدورات فى غاية الاشكال لما تقرر أن أثر المختار لا يكون الا حادثا ولهذا اضطروا الى القول بكونه تعالى موجبا بالذات فى حق صفاته كما ذكر فى الكتب الكلامية وتصدى لحل هذا الاشكال علامة عصره ابن الكمال بأن قال ايجاب الصفات مرجعه الى استحالة خلوه تعالى عن صفات الكمال وايجاب المصنوعات مرجعه الى استحالة انفكاكه عنه تعالى واضطراره فى النفع للغير فذلك كمال يخبر به ما فى عدم القدرة على الترك من مظنة النقصان ويربو عليه وهذا انقصان من حيث انه يقدر على الترك ويضطر فى الفعل غير مخير به وفى شرح الطوالع للقاسم الليثى السمرقندى وجوب الصفات بذاته تعالى مفهوم من قيامها بذاته تعالى اذ لو كانت واجبة بذاتها امتنع قيامها بذاته تعالى وكذا لو كانت صادرة عنه بالاختيار لوجب كونها حادثة وقيام الحوادث بذاته ممتنع ومعنى كون الصفات واجبة بذاته تعالى كونها لازمة له غير مفتقرة الى غيره وبالجملة صفات الله غير مقدورة فلا بد من تخصيص الممكنات بما سواها ويمكن أن يقال حصول ما هو مبدأ الكمال لشىء بالايجاب من غير توقف بالمشيئة ليس بنقص بل نحو كمال مثلا وقوع مقتضيات اعتدال المزاج كحسن الخلق من كمالات ذاتية وعدم الاختيار فيه كمال لا نقصان وليس فى القول بالامكان كثرة محذور سوى مخالفة الادب وايهام أن كل ممكن حادث ولا يخفى أن كل ما احتاج لسواه حاجة تامة بحيث لا يوجد بدونه سواء كان علة أو شرطا لوجوده كالجوهر للعرض مثلا لا يمكن وجوده بدونه فيلزم امكان عدمه بالذات وان لم يكن حادثا وهذا المحذور فيه فى صفات الله القديمة قال بعض الافاضل القول بتعدد الواجب لذاته فى الصفات فى غاية الصعوبة نعم لكن المراد بالواجب لذاته فى الصفات كونها واجبة الوجود لاجل موصوفها الذى هو الذات الواجب الوجود لا أنها واجبة بالذات مقتضية لوجودها كالذات حتى تستقل وتتعدد بل هى مستندة الى الذات والذات كالمبدا لها واستنادها اليه لا بطريق الاختيار الذى يقتضى مسبوقية التصور بفائدة الايجاد بل بطريق الايجاب بالنسبة اليها كما أن اقتضاء ذاته وجوده يجعل وجوده واجبا كذلك اقتضاؤه للعلم مثلا يقتضى كون العلم واجبا وكما أن اقتضاء الواجب وجوده يقتضى غناه عن كل موجود سواه كذلك اقتضاء الذات علمه يقتضى غنى العلم عن غيره لعدم التغاير بين الذات والصفات فايجاب ما ليس بغير كالصفات ليس بنقص بل هو

كمالى وأما النقص فى ايجاد الغير بالايجاب والله ملهم الصواب الى هنا من كليات أبى البقاء الكفوى رحمه الله تعالى رحمة واسعة -ز (عد بنة الرها) (الاحد) بمعنى الواحد ويوم من الايام واسم لمن يصلح أن يخاطب موضوع للعموم فى النفى مختص بصدق النفى نحو ولم يكن له كفوا أحد ونهى نحو ولا يلتفت منكم أحدا واستفهام يشبههما نحو هل تحس منهم من أحد يستوى فيه الواحد والمثنى والمجموع والمذكر والمؤنث وحين أضيف بين اليه أو أعيد اليه ضمير الجمع أو نحو ذلك يراد به جمع من الجنس الذى يدل الكلام عليه فمعنى لا نفرق بين أحد من رسله أى بين جمع من الرسل ومعنى فما منكم من أحد أى من جماعة ومعنى لستن كأحد من النساء كجماعة من جماعة النساء ولا يقع فى الاثبات الا مع كل ولا يدخل فى الضرب والعدد والقسمة وفى شئ من الحساب قال الازهرى هو صفة من صفات الله تعالى استأثر بها فلا يشترك فيها شئ ويأتى فى كلام العرب بمعنى الاول كيوم الاحد ومنه قل هو الله أحد فى أحد القولين وبمعنى الواحد كقولنا ما فى الدار أحد أى من يصلح للخطاب والاحد اسم بنى لنفى ما يذكر معه من العدد والواحد اسم بنى لمفتتح العدد وهمزته اما أصلية واما منقلبة عن الواو على تقدير أن يكون أصله وحد وعلى كل من الوجهين يراد بالاحد ما يكون واحدا من جميع الوجوه لان الاحدية هى البساطة الصرفة عن جميع أنحاء التعدد عدديا أو تركيبيا أو تحليليا فاستهلاك الكثرة النسبية الوجودية فى أحدية الذات ولهذا ربع على الواحد فى مقام التنزيه لان الواحدية عبارة عن انتفاء التعدد العددى فالكثرة العينية وان كانت منتفية فى الواحدية الا أن الكثرة النسبية متعقلة فيها ولا يستعمل أحد واحدى الا فى التنيف أو مضافين نحو أحدهم واحداهن ولا يستعمل واحد وواحدة فى التنيف الا قليلا وأتى باحدى الاحد أى بالامر المنكر العظيم فان الامر المتفاقم احدى الاحد ويقال أيضا احدى من سبع من كليات أبى البقاء الكفوى (الارادة) من الرود والرود يذكر ويراد به الطلب وهى فى الاصل قوة مركبة من شهوة وخاطر وأمل ثم جعلت اسما لنزوع النفس الى شئ مع الحكم فيه انه ينبغى أن يفعل أو أن لا يفعل وفى الانوار هى نزوع النفس وميلها الى الفعل بحيث يحملها عليه ويقال للقوة التى هى مبدأ النزوع والاول مع الفعل والثانى قبله وتعريفها بأنها اعتقاد النفع أو ظنه أو هى ميل يتبع ذلك الاعتقاد أو الظن كما أن الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضر أو ظنه انما هو على رأى المعتزلة والاتفاق على أنها صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع وقيل انها معنى ينافى الكراهة والاضطرار فيكون الموصوف بها مختارا فيما يفعله وقيل انها معنى يوجب اختصاص المفعول بوجه دون وجه لانه لولا ارادته لما كان وقت وجوده أولى من وقت آخر ولا كمية ولا كيفية أولى مما سواها والارادة اذا استعملت فى الله تعالى يراد بها

المنتهى

المنتهى وهو التخصيص دون المبدا فانه تعالى غنى عن معنى النزوع فاذا قيل أراد كذا فمعناه خصصه بكذا وليس بكذا قال النجار كونه تعالى مريدا معنى سلبي ومعناه أنه غير مغلوب ولا مستكره وقال بعضهم انه أمر ثبوتي ثم اختلف في معناه فقال بعضهم معناه علم الله باشتمال الفعل على المصلحة أو المفسدة ويسمون هذا العلم بالداعي والصارف وقال بعضهم انه صفة زائدة على العلم ثم اختلف في تلك الصفة فقال بعضهم ذاتية وقال بعضهم معنوية وتلك المعنوية قديم وهو قول الاشعرية وقال بعضهم [illegible] تلك الصفة انما قائم بالله وهو قول الكرامية وقال بعضهم موجود لا في محل وهو قول الجبائي وابنه [illegible] واتباعهما [illegible] أحد ان العالم [illegible] واتفق أن معنى ارادة الله هو ترجيح أحد طرفي المقدور على الآخر وتخصيصه بوجه دون وجه أو معنى يوجب هذا الترجيح وهو أعم من الاختيار فانه ميل مع تفصيل فان الارادة صفة زائدة على ذاته تعالى متعلقة على وفق حكمته التي تخصص وقوع الفعل على وجه دون وجه وحكمته عين علمه المقتضى لنظام العالم على الوجه الاجمل والترتيب الاكمل وانضمامها مع القدرة هو الاختيار ثم ان ارادته تعالى واحدة قديمة قائمة بذاته تعالى كعلمه اذ لو تعددت ارادة الفاعل المختار أو تعلقها لم يكن واحدا من جميع الجهات ومتعلقة بزمان معين اذ لو تعلقت بفعل من أفعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا من أهل الملة والحكماء وأما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بأن معنى الامر هو الارادة فان الامر يوجب للمأمور به كما في القضاء وأما الارادة الحادثة [illegible] ذات الارادة وقد يقال التعلق أيضا قديم والحادث ظهوره والتعدد في متعلقات الارادة وتعلقها على نحو تعلق الشمس بما قابلها واستضاء بها وهو المعنى بسلب النهاية عن ذات واجب الوجود وكذا في غير الارادة من صفات الذات وأما سلب النهاية عنها بالنظر الى المتعلقات فما يصح أن تتعلق به الارادة من الجائزات فلا نهاية له بالقوة لأنه غير متناه بالفعل وهذا الامر افيه ولا دليل ينافيه ثم لفظة الارادة تطلق في الشاهد والغائب جميعا ولفظة القصد لا تطلق الا في الارادة الحادثة (وأما المشيئة) فهي في الاصل مأخوذة من الشيء وهو اسم للموجود وهي كالارادة عند أكثر المتكلمين لان الارادة من ضرورتها الوجود لا محالة وان كانتا مختلفتين في أصل اللغة فان المشيئة الايجاد والارادة طلب الشيء والفرق بينهما للكرامية فانهم يقولون مشيئة الله صفة أزلية وارادته صفة حادثة في ذاته القديم والحق أنهما اذا أضيفا اليه تعالى يكونان بمعنى واحد لان ارادته تعالى من ضرورتها الوجود لا محالة والفرق بينهما في حق العباد ولذلك قالوا لو قال شئت طلاقك فشاءت يقع وفي أريدي فارادت لا يقع وفي قوله تعالى يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد رعاية لهذا الفرق حيث

به كالمشيئة عند ذكر الفعل المخصوص بالموجود وذكر الارادة عند ذكر الحكم الشامل للمعدوم أيضا وفى الزيادات لمحمد رحمه الله فى أنت طالق بمشيئة الله لا يقع كما فى ان شاء الله والمشيئة الله باللام يقع كذا الارادة وأما العلم فانه يقع فيه على الوجهين وقال بعض المتكلمين ومن الفرق بينهما أن ارادة الانسان قد تحصل من غير أن تتقدمها ارادة الله تعالى فان الانسان قد يريد أن لا يموت ويأبى الله ذلك ومشيئته لا تكون الا بعد مشيئة الله لقوله تعالى وما تشاؤن الا أن يشاء الله وقال بعضهم لولا أن الامور كلها موقوفة على مشيئة الله وأن أفعالنا متعلقة بها وموقوفة عليها لما أجمع الناس على تعليق الاستثناء بها فى جميع أفعالهم والمشيئة ترجيح بعض الممكنات على بعض .أمورا كان أو منهيا حسنا كان أو غيره والارادة قد يراد بها معنى الامر الا أن الامر مفوض الى المأمور ان شاء فعل وان شاء لم يفعل والارادة غير مفوضة الى أحد بل يحصل كما أراده المريد (والشهوة) ميل جبلى غير مقدور للبشر بخلاف الارادة وكذلك النفرة فانهما حالة جبلية غير مقدورة بخلاف الكراهة وقد يشتهى الانسان ما لا يريده بل يكرهه وقد يريد ما لا يشتهيه بل ينفر عنه ولهذا قالوا ارادة المعاصى مما يؤاخذ عليها دون شهوتها وكراهة الطاعات الشاقة يؤاخذ عليها دون النفرة عنها (والكراهة) طلب الكف عن الفعل طلبا غير جازم كقراءة القرآن مثلا فى الركوع والسجود وهذه الكراهة تصح أن تجتمع مع الايجاد فيوجد الله تعالى الفعل مع كراهته له أى مع نهيه عنه وأما الكراهية بمعنى عدم ارادة الله تعالى الفعل فيستحيل اجتماعها مع الايجاد لاستحالة أن يقع فى ملكه تعالى ما لا يريد وقوعه (وأما رضا الله تعالى) فهو ترك الاعتراض لا الارادة كما قالت المعتزلة فان الكفر مع كونه مراد الله تعالى ليس بمرضى عنده لانه يعترض عليه ويؤاخذ به والمحبة والرضا كل منهما أخص من المشيئة فكل رضا ارادة ولا عكس والاخص غير الاعم ثم الارادة اما ارادة أمر وتشريع تتعلق بالطاعات لا بالمعاصى أو ارادة قضاء وتقدير شاملة لجميع الكائنات فالاول كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والثانى كقوله تعالى ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا وقد تتعلق الارادة بالتكليف من الامر والنهى وقد تتعلق بالمكلف به أى ايجاده واعدامه فاذا قيل ان الشئ مراد قد يراد به التكليف لا بحيثه وذاته وقد يراد أنه فى نفسه هو المراد أى ايجاده واعدامه واحتج أصحابنا بقوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هى وانا ان شاء الله لمهتدون على أن الحوادث بارادة الله وأن الامر قد ينفك عن الارادة والا لم يكن للشرط بعد الامر معنى والحق أن دلالته على أن مراد الله واقع لا أن الواقع ليس الامر اده ولا أن الامر قد ينفك عن الارادة اذ محل الخلاف هو الامر التكليفى والامر ههنا للارشاد بدليل أتتخذنا هزوا ثم الدليل على أن الامر غير الارادة قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام

ثم قوله ويهدى من يشاء دليل على أن المصرّ على الضلالة لم يرد الله رشده وقوله تعالى لا ينفعكم نصحى ان أردت أن أنصح لكم ان كان الله يريد أن يغويكم دليل على صحة تعلق الارادة بالاغواء وأن خلاف مراده محال من كليات أبى البقاء الكفوى (الاستطاعة) استفعال من الطوع وهى عند المحققين اسم للمعانى التى بها يتمكن الانسان مما يريده من احداث الفعل وهى أربعة أشياء بنية مخصوصة للفاعل وتصور للفعل ومادة قابلة للتأثير وآلة ان كان الفعل آليا كالكتابة ويضادها العجز وهو أن لا يجد أحد هذه الاربعة وقال بعضهم هو التهيؤ لتنفيذ الفعل بارادة المختار من غير عائق وفى التعديل وغيره هى جملة ما يتمكن به العبد من الفعل اذا انضم اليها اختياره الصالحة للضدين على البدل وهى المرادة بالنفى فى قوله تعالى ما كانوا يستطيعون السمع لا الاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب والآلات المتقدمة على الفعل كما فى قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا لانها كانت ثابتة للكفار واعلم أن الاستطاعة أى استطاعة كانت هى شرط لصحة اداء الفعل والتى هى عبارة عن سلامة الاسباب والآلات هى شرط لصحة الفعل والاول يحد بانه التهيؤ لتنفيذ الفعل عن ارادة المختار والثانى معنى لا يمكن تبيين حده بمعنى يشار اليه سوى أنه ليس الا للفعل وهو عرض يخلقه الله فى الحيوان يتمكن به من الفعل والترك وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة وهى التى مع سلامة الاسباب والآلات والجوارح والاعضاء فالمكلف اذا قصد اكتساب الفعل عند سلامة الاسباب يخلق الله القدرة الحقيقية وقت مباشرته ولا يحصل له ذلك عند عدم سلامة الاسباب والآلات هكذا جرت السنة الالهية فاذا قصد العبد فعل الخير يخلق الله وقت مباشرة ذلك الفعل قدرة اكتساب فعل الخير مقارنا له وكذلك اذا قصد فعل الشر يخلق الله وقت مباشرة ذلك الفعل قدرة اكتساب فعل الشر مقارنا له فاذا قصد العبد فعل الشر وحصل له قدرة اكتساب فعل الشر كان العبد مضيعا حصول قدرة فعل الخير حتى يفعل به الخير فيعذب فى الآخرة بسبب تضييع فعل الخير وتحصيله مكانه فعل الشر ثم ان الاستطاعة التى حصل بها الايمان صلحت له ولا تصلح للكفر اذا اقترنت بالايمان ولكنها لو اقترنت بالكفر بدلا عن اقترانها بالايمان اصلحت له بدلا من صلاحها للايمان وهذا معنى قول أبى حنيفة رحمه الله ان القدرة تصلح للضدين على البدل والدليل عليه هو أن القدرة لو لم تكن صالحة للضدين لكان فيه تكليف ما لا يطاق فان الكافر مأمور بالايمان ولو لم تكن معه القدرة الصالحة للايمان لزم ذلك وكذا أن كل ما يحصل به شئ ولا يحصل بضده يكون الحاصل به بالطبع لا بالاختيار كالثلج والنار فالقول بأنها لا تصلح للضدين قول بالاضطرار وقالت الاشعرية وجميع متكلمى أهل الحديث سوى القلانسى ان القدرة لا تصلح للضدين وان قدرة الايمان لا تصلح للكفر وكذا على القلب والشيخ

فالامام أبو منصور الماتريدى ذكر الاختلاف وذكر الحجج لكل فريق ولم يشتغل بالجواب من حجج أحد الفريقين ولم يظهر لى الى أى قوليه يميل وأكثر كلامه يدل على أنه يميل الى أنها لا تصلح للضدين كما فى التشديد والاستطاعة منها ما يصير به الفعل طاعة له بسهولة والوسع من الاستطاعة هو ما يسع له فعله بلا مشقة والجهد منها هو ما يتعاطى به الفعل بمشقة والطاقة منها هى بلوغ غاية المشقة ويقولون فلان لا يستطيع أن يرق هذا الجبل وهذا الجمل يطيق السفر وهذا الفرس صبور على مماطلة الحضر واستطاعة الاحوال وهى القدرة على الافعال تسمى بالتكليفية واستطاعة الاحوال والافعال كلاهما يسمى بالتوفيقية ونفى الاستطاعة قد يراد به نفى القدرة والامكان فهو فلا يستطيعون توصية وما استطاعوا له نقبا وقد يراد به نفى الامتناع فهو هل يستطيع ربك على القراءتين أى هل يفعل وقد يراد به الوقوع بمشقة وكلفة فهو انك لن تستطيع معى صبرا وقد فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم الاستطاعة بالزاد والراحلة وما فسر استطاعة السبيل الى البيت باستطاعة الحج فانها لا بد فيها من صحة البدن أيضا انتهى من أبى البقاء (القدرة) هى التمكن من ايجاد شئ وقيل صفة تقتضى التمكن وهى مبدأ الافعال المتضادة على نسبة متساوية فلا يمكن تساوى الطرفين الذى هو شرط تعلق القدرة الا فى الممكن لان الواجب راجح الوجود والممتنع راجح العدم أعنى انه ان شاء أن يفعله يفعله لكن المشيئة ممتنعة أى ليس من شأن القادر أن يشاء والفلاسفة ينكرون القدرة بمعنى صحة الايجاد والترك بدليل أنهم فسروا حياة البارى تعالى بمعنى يصح أن يعلم ويقدر لا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان القدرة بهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين والقدرة سواء كانت علة تحصيل الفعل كما هو اختيار صاحب التبصرة أو شرط تحصيل الفعل كما هو اختيار عامة المشايخ تتعلق بالمعدوم ليصير موجودا دون الموجود لاستحالة ايجاد الموجود والمحال لا يدخل تحت القدرة فلا يجوز أن يوصف الله بالقدرة على الظلم والكذب وعند المعتزلة يقدر ولا يفعل وفيه جمع بين صفتى الظلم والعدل والواجب ما يستحيل عدمه قال بعضهم القدرة هى اظهار الشئ من غير سبب ظاهر وتستعمل تارة بمعنى الصفة القديمة وتارة بمعنى التقدير ولذا قرئ قوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف والتشديد وكذا قدرنا انها لمن الغابرين فالقدرة بالمعنى الاول لا يوصف بضدها وبالمعنى الثانى يوصف بها وبضدها والقدرة التى يصير الفعل بها متحقق الوجود هى تقارن الفعل عند اهل السنة والاشاعرة خلافا للمعتزلة لانها عرض لا يبقى زمانين فلو كانت سابقة لوجد الفعل حال عدم القدرة وانه محال وفيه نظر لانه على تقدير تسليم عدم بقاء مثل هذه الاعراض لا يلزم من التحقق قبل الفعل كون الفعل بدون القدرة لجواز أن يبقى نوع ذلك العرض بتجدد الامثال والقدرة الممكنة

هى

هي أدنى قوة يتمكن بها المأمور من أداء مالزمه بدنيا أو ماليا وهذا النوع شرط لكل حكم والقدرة الميسرة هي مايوجب اليسر على المؤدى فهي زائدة على الممكنة بدرجة في القوة اذ بها يثبت الامكان وفرق بين القدرتين في الحكم وهو أن الممكنة شرط محض حيث يتوقف أصل التكليف عليها فلا يشترط دوامها لبقاء الواجب وأما الميسرة فليست شرطا محضا حتى لم يتوقف التكليف عليها ولانها مغيرة لصفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة اليسر على معنى أنه كان جائزا من الله تعالى ان يوجب على عباده بدون هذه القدرة فكان اشتراط القدرة الميسرة لتيسير الامر لعباده لطفا منه وفضلا بخلاف الممكنة اذ لا يجوز التكليف الا بها فلا يكون اشتراطها لليسر بل للتمكن والمنقول عن أبي حنيفة رحمه الله أن القدرة مقارنة للفعل ومع ذلك تصلح للضدين فالفاعل اذا فعل انما فعل بالقدرة التي خلقها الله مقارنة للفعل لا سابقة عليه وأما اذا لم يفعل فلا نقول ان الله لم يخلق القدرة الحقيقية بل يمكن أنه خلقها ومع ذلك لم يفعل العبد والتوسط بين الجبر والقدر مبني على أن القدرة تصلح للضدين فان الآلات والادوات المعدة لتعميم القدرة الناقصة صالحة للضدين كاللسان يصلح للصدق والكذب وغير ذلك كاليد تصلح لقتل الكفار ولسفك دماء المسلمين فكذا حقيقة القدرة التي يحصل بها الفعل مثلا السجدة للصنم معصية ولله تعالى طاعة والاختلاف بينهما من حيث الاضافة الى الامر والنهي وقصد الفاعل وأما السجدة فلا تفاوت في ذاتها وكذا حركة اللسان لا تفاوت بين الصدق والكذب والقدرة انما صارت شرطا أو علة للفعل من حيث ذاته لا من حيث النسبة الى الامر والنهي والقصد فصح أن القدرة الواحدة تصلح للضدين الا أنها اذا صرفت الى الطاعة سميت توفيقا واذا صرفت الى المعصية سميت خذلانا وذلك لا يوجب اختلافا في ذاتها والاشعري لما قال بالقدرة مع الفعل لكن يجب بها الاثر وانها لا تصلح للضدين وقع في الجبر والمعتزلة لما قالوا بالقدرة السابقة ثم ما بعدها مفوض الى العبد وقعوا في التفويض فالله سبحانه قدر أن يوجد الاثر وهو الهيئة الحاصلة بالمصدر بالقدرة المقارنة واختيار العبد ولا يرد أن الاختيار لما كان بتقدير الله يلزم الجبر لان تقدير الاختيار اختيارا لا يوجب الجبر لان تقدير الشيء لا يوجب ضده واستحالة دخول مقدور واحد تحت قدرتين اذا كانت لكل واحد منهما قدرة التخليق والاكتساب فأما اذا كانت لاحدهما قدرة الاختراع وللآخر قدرة الاكتساب فجائز واعلم أن محل قدرة العبد هو عزمه المصمم عقيب خلق الداعية والميل والاختيار وبهذا يبطل احتجاج كثير من الفساق بالقضاء والقدر لفسقهم اذ ليس القضاء والقدر مما يسلب قدرة العزم عند خلق الاختيار فيكون جبرا ليصح الاحتجاج قال بعض المحققين يلزم على ما ذهب اليه أبو حنيفة من الاستطاعة مع الفعل لا قبله أن تكون القدرة على

الايمان حال حصول الايمان والامر بالايمان حال عدم القدرة ولا معنى لتكليف
ما لا يطاق الا ذلك ومما يدل على جوازه هو أن الله تعالى كلف أبا لهب بالايمان ومن
الايمان تصديق الله في كل ما أخبر عنه ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن فقد صار أبو لهب
مكلفا بأن يؤمن بأنه لا يؤمن وهذا تكليف بالجمع بين النقيضين والجواب أن التكليف
لم يكن الا بتصديق الرسول وأنه ممكن في نفسه متصور وقوعه وعلمه تعالى بعدم
تصديق البعض واخباره لرسوله لا يخرج الممكن عن الامكان ولان التكليف بجميع
ما أنزل كان مقدما على الاخبار بعدم ايمان أبي لهب فلما أنزل أنه لا يؤمن انقطع
التكليف بالايمان بجميع ما أنزل فلم يلزم الجمع بين النقيضين والحاصل أن علم الله
واخباره بوجود شيء أو عدمه لا يوجب وجوده ولا عدمه بحيث تنسلب به قدرة
الفاعل عليه لان الاخبار عن الشيء حكم عليه بمضمون الخبر والحكم تابع لارادة
الحاكم اياه وارادته تابعة لعلمه وعلمه تابع للمعلوم والمعلوم هو ذلك الفعل
الصادر عن فاعله بالاختيار ففعله باختياره أصل وجميع ذلك تابع له والتابع لا يوجب
المتبوع ايجابا يؤدي الى القسر والالجاء بل يقع التابع على حسب وقوع المتبوع
والقادر هو الذي يصح منه أن يفعل تارة وأن لا يفعل أخرى وأما الذي ان شاء فعل
وان شاء لم يفعل فهو المختار ولا يلزمه أن يكون قادرا لجواز أن تكون مشيئة الفعل
لازمة لذاته وصحة القضية الشرطية لا تقتضي وجود المقدم قال في الملل والنحل
المؤثر اما أن يؤثر مع جواز أن لا يؤثر وهو القادر أو يؤثر لا مع جواز أن لا يؤثر وهو
الموجب فدل أن كل مؤثر اما قادر واما موجب فعند هذا قالوا القادر هو الذي يصح
أن يؤثر تارة وأن لا يؤثر أخرى بحسب الدواعي المختلفة والقدير هو الفاعل لما يشاء
على قدر ما تقتضيه الحكمة لا زائدا عليه ولا ناقصا عنه ولذلك لا يصح أن يوصف به
الا الله والقدرة كما يوصف بها الباري بمعنى نفي العجز عنه تعالى يوصف بها العبد
أيضا بمعنى أنه هيئة بها يتمكن من فعل شيء ما وقد عبر عنها باليد في قوله تعالى
تبارك الذي بيده الملك وذلك بالنظر الى مجرد القدرة ويعبر عنها باليدين بالنظر
الى كمالها وقوتها ومتى قيل للعبد قادر فهو على سبيل معنى التقييد والمقتدر يقارب
القدير لكن قد يوصف به البشر بمعنى المتكلف المكتسب للقدرة من كليات أبي البقاء
(تعريف العلم وما يتعلق به على اختلاف المذاهب فيه) العلم قيل هو ضروري مستغن
عن التحديد من حيث ان كل أحد يعرف وجود نفسه ضرورة وهو اختيار الامام
الرازي وقيل هو نظري ولكن لم يفتقر الى التحديد وقيل نظري يفتقر الى التحديد وهو
اختيار امام الحرمين والغزالي ثم اختلفوا في تعريفه فعرفه الاشعري بأنه ما يوجب
كون من قام به عالما قال البردعي وهذا يتناول الظن والتقليد والجهل المركب والشك
والوهم قال المصنف في شرح المقاصد بأنه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به

أي يتضح و يظهر ما يظهر ويمكن أن يعبر عنه موجودا كان أو معدوما فيشمل ادراك
الحواس والعقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية وهذا الحد
منقول عن امام الهدى أبي منصور الماتريدي وعدل عن الشيء الى المذكور ليعم
الموجود والمعدوم فيرد عليه أن كم من معلوم يحصل بالعكس ولا يحتاج الى الذكر
فلا يكون جامعا والقاضي أبو يعلى والباقلاني بأنه معرفة المعلوم على ما هو به و بعض
المعتزلة بأنه اعتقاد الشيء على ما هو به فيشمل التقليد المطابق وابن فورك بأنه ما يصح
ممن قام به اتقان الفعل والامام الرازي بعد تنزله عن كونه ضروريا بأنه اعتقاد جازم
مطابق لموجبه والحكماء بأنه حصول صورة الشيء في العقل والاولى عند العقل ليشمل
العلم بالجزئيات المادية عند من يقول بارتسام صورها في القوى والآلات دون
النفس وهذا بناء على أنه من مقولة الاضافة وبعضهم بأنه قبول النفس الصورة
الحاصلة من الشيء عند العقل بناء على أنه من مقولة الانفعال وبعضهم بأنه الصورة
الحاصلة من الشيء عند الفعل بناء على أنه من مقولة الكيف قيل هذا هو المذهب
المنصور لان المتبادر من صورة الشيء الصورة المطابقة أي الموافقة للواقع لان
الصورة توصف بالمطابقة كالعلم فلا يشمل الجهليات المركبة والاضافة والانفعال
لا يوصفان بالمطابقة لامتناع وجودهما في الخارج وبعض الاصوليين بأنه صفة
توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض وهذا وان كان شاملا للتصديقات اليقينية
والتصورات بناء على أنها لا نقائض لها لكنه لا يشمل ادراك الحواس وغير اليقينيات
من التصديقات فلا يكون جامعا وقال ابن الحاجب أوضح الحدود صفة توجب
تمييزا لا يحتمل النقيض وهذا أيضا كالمتقدم فانه وان شمل ادراك الحواس بناء على عدم
التقييد بالمعاني لكنه لا يشمل غير اليقينيات وبعض الكلاميين بأنه الادراكات وهي
ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس اللمس والسمع والبصر والشم والذوق وباطنة
كالتعقل والتوهم والتخيل فيكون كل من الاحساس والتخيل والتعقل والتوهم
علما فالاحساس ادراك الشيء مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية التي تلحق
الشيء بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين الى غير ذلك مع
حضور المادة ونسبة خاصة بينها وبين المدرك والتخيل ادراكه مكتنفا بالعوارض
الغريبة واللواحق المادية ولكن لا يشترط حضور المادة ونسبتها الخاصة والتوهم
ادراك المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس والتعقل ادراكه مجردا عن الغواشي الغريبة
واللواحق المادية التي لا تلزم ماهيته لزوما ناشئا عن الماهية والادراك تمثل حقيقة
الشيء عند المدرك يشاهدها ما به يدرك كذا ذكره الشيخ في الاشارات وهذا تعريف
للادراك بحسب اللفظ ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد المدرك ولم يلزم من أخذ المشتق
في تعريف المشتق منه ههنا التعريف بالاخفى لان تعيين مدلول الادراك يكون بأمر

مختص به غير شامل لسائر الصفات النفسانية وهو تمثل الحقيقة على وجه المشاهدة
ولم يكن تعيين الادراك بذكر المدرك فلا يلزم التعريف بالاخفى وهو ينقسم الى ادراك
بغير آلة بأن يكون المدرك بذاته يدرك كما فى علم النفس بالكليات والى ادراك بآلة
كما فى علمها بالمحسوسات وللتنبيه على القسمين ذكر قوله يشاهدها مابه يدرك
فان كان يدرك بغير آلة فمايدرك به هو الذات المدركة فيشاهدها الذات فان كان
يدرك بآلة فمايدرك به هو آلة فيشاهدها الآلة والمراد بالمشاهدة الحضور فيندفع
ماقيل المشاهدة نوع من الادراك فيكون أخص منه فيكون التعريف بالاخفى وكذا
ماقيل انه يلزم أن تكون الآلة هى المدركة أيضا فان قيل الحضور عند مابه يدرك
غير كاف فى الادراك فان الحاضر عند الحس الذى لاتلتفت اليه النفس لايكون
مدركا أجيب بأن الادراك ليس حضور الشىء عند الآلة فقط بل حضوره عند المدرك
لحضوره عن الآلة بأن كان مابه يدرك الآلة بأن يكون حاضرا مرتين احداهما عند
المدرك والاخرى عند آلته فالنفس هو المدرك ولكن بواسطة الحضور عند الآلة
ان كان مابه يدرك الآلة والحضور عند المدرك علم من قوله هو أن يكون حقيقة متمثلة
عند المدرك والحضور عند الآلة علم من قوله يشاهدها مابه يدرك والشىء المدرك
امّا نفس المدرك كعلمنا بذاتنا أو غيره وهو امّا غير خارج عنه كعلمنا بوجودنا أو خارج
عنه وهو امّا مادّى كالاجسام أو غير مادّى كالعقول والنفوس المجردة فهذه أقسام
أربعة الاولان منها ادراكهما بحصول نفس الحقيقة عند المدرك الاول بدون الحلول
والثانى بالحلول والاخيرأن لايكون ادراكهما بحصول نفس الحقيقة الخارجية
بل بحصول مثال الحقيقة سواء كان الادراك مستفادا من الامور الخارجية
ويسمى هذا بالعلم الانفعالى وهو المستفاد من الوجود الخارجى كما توجد أمرا فى الخارج
مثل الارض والسماء ثم تصوره أو الخارجية مستفادة من الادراك ويسمى هذا بالعلم
الفعلى وهو أن يكون سببا للوجود الخارجى كما تتصور مثل السرير مثلا ثم توجده
فالفعلى ثابت قبل الكثرة والانفعالى بعدها أى العلم الفعلى كلى تتفرع عليه الكثرة وهى
أفراده الخارجية والانفعالى كلى يتفرع على الكثرة وهى أفراده الخارجية التى استفيد
هو منها والثالث ادراكه بحصول صورة منتزعة من المادة مجردة عنها والرابع لم يفتقر الى
انتزاع من المادة ضرورة كونه غير مادّى فقوله تمثل حقيقة الشىء عند المدرك متناول
للجميع يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه أو بمثاله فالانتصاب
بنفسه يتناول الاولين وبمثاله يتناول الاخيرين وقوله عنده أعم من أن يكون بالحلول
فيه أو فى آلته أو بدون الحلول فان الحضور عند المدرك يشملها وبالمعنى الاخير قسمه
الشيخ فى الاشارات الى تصور ساذج أى مجرد عن التصديق والى تصور مع التصديق
ان كان اذعانا أى ادراكا على وجه القبول والاعتقاد الجازم واحترز به عن التخييل

والشك

والشك والوهم فان كلا منها وان كان ادراكا للنسبة لكنها خالية عن الحكم لانها ليست على وجه الاذعان والاعتقاد بل على سبيل التخيل والتجوز فهي من التصورات للنسبة التامة الخبرية المسماة بالنسبة الحكمية التي تتصور بين الموضوع والمحمول ايجابية كانت كالاعتقاد بأن زيدا قائم أو سلبية كالاعتقاد بأن زيدا ليس بقائم فتصديق وادراك النسبة على الوجه المذكور هو الحكم وهو اسناد أمر الى آخر ايجابا أو سلبا و بعبارة أخرى هو ايقاع النسبة الحكمية أو انتزاعها و يقال للايقاع ايجاب واثبات وللانتزاع سلب ونفي والنسبة الحكمية هي ثبوت شئ لشئ كثبوت القيام لزيد في قولنا زيد قائم أو ثبوت شئ مع شئ على وجه الاستصحاب كثبوت النهار مع طلوع الشمس في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو ثبوت مباينة شئ لشئ على وجه الانفصال كانفصال هذا العدد زوج عن قولنا هذا العدد فرد في قولنا اما أن يكون هذا العدد فردا أو زوجا ولذلك يسمى بالنسبة الثبوتية والايجابية وهي مفهوم تصوري والادراك وان لم يكن اذعانا للنسبة سواء كان ادراكا لامر واحد كتصور الانسان أو أمور متعددة بلا نسبة كتصور أطراف القضية أو مع نسبة غير تامة نحو تصور غلام زيد والحيوان الناطق أو تامة غير قابلة لتعلق الاذعان كالنسبة الانشائية نحو تصور اضرب أو قابلة اياه لكن لم يحصل الاذعان بها كما في التخيل والشك والوهم كما مر فتصور فالتصور ادراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو اثبات والتصديق هو أن يحكم عليها بأحدهما وقد اختلف العلماء فيه من وجهين الاول في شرائطه قال المتقدمون يشترط في وجود التصديق تصوران تصور الموضوع وتصور المحمول والتصديق هو ادراك النسبة التامة التي بينهما وقبول ربط أحدهما بالآخر على وجه الاذعان والتسليم وقال المتأخرون يشترط في وجوده ثلاثة تصورات المذكوران وتصور النسبة التي بينهما والتصديق هو ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة قلت وهذه من تدقيقاتهم المستحسنة فان في صورة الشك قد تصور النسبة بدون الحكم اذ مالم يتصور النسبة لا يحصل الشك فان المتشكك في النسبة الحكمية متردد بين وقوعها و بين لا وقوعها فقد حصل له ادراك النسبة قطعا ولم يحصل له الادراك المسمى بالحكم وعند ارتفاع الشك ينضم الى الادراك كان الحاصل له ادراك آخر كما يشهد به الوجدان لا أنه يزول ادراك ويحصل ادراك آخر بدله والمصنف اختار مذهب القدماء فانه جعل متعلق الاذعان النسبة لا وقوعها أو لا وقوعها والا لقال ان كان اذعانا لوقوع النسبة أو لا وقوعها والثاني في ماهيته ذهب الحكماء وجمهور المحققين الى أن التصديق هو الحكم فقط وذهب الامام الرازي الى أنه مجموع التصورات الثلاثة والحكم وقال ان لنا تصورا اذا حكم عليه بنفي أو اثبات كان المجموع تصديقا وفرق ما بينهما كما بين البسيط والمركب وقد اختار

المختلف مذهب الحكماء حيث جعل التصديق نفس الاذعان والحكم دون المجموع المركب منه ومن التصورات قيل الحق ماذهب اليه الحكماء لان المقصود من تقسيم العلم الى التصور والتصديق بيان أن كلا منهما موصل على حدة وطريق يختص به ليحصل المقصود الاعظم منه وهو بيان الاحتياج الى جميع أجزاء المنطق وهو القواعد المتعلقة بالقول الشارح الموصلة الى التصور والقواعد المتعلقة بالقضايا الموصلة الى التصديق وتصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة الحكمية تشاركه سائر التصورات في الاستحصال بالقول الشارح فلو قيل التصديق عبارة عن مجموع التصورات الثلاثة والحكم لم يحصل المقصود وهو الامتياز في الطرق لان هذا المجموع ليس له طريق خاص من شرح التهذيب للغانم البغدادي وأصح الحدود عند المحققين من الحكماء وبعض المتكلمين هو الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل سواء كانت تلك الصورة العلمية عين ماهية المعلوم كما في العلم الحضوري الانطباعي أوغيرها كما في العلم الحصولي وسواء كانت مرتسمة في ذات العالم كما في علم النفس بالكليات أوفي القوى الجسمانية كما في علم النفس بالماديات وسواء كانت عين ذات العالم كما في علم الباري تعالى فانه عين ذاته المقدسة المنكشفة بذاته على ذاته لان مدار العلم على التجرد فهو علم وعالم ومعلوم والتغاير اعتباري وذلك أن العلم عبارة عن الحقيقة المجردة عن الغواشي الجسمانية واذا كانت هذه الحقيقة مجردة فهو علم واذا كانت هذه الحقيقة المجردة حاضرة لديه غير مستورة عنه فهو عالم واذا كانت هذه الحقيقة المجردة لاتحصل الا به فهو معلوم فالعبارات مختلفة والا فالكل بالنسبة الى ذاته واحد هذا اذا كانت عين ذات العالم وأما اذا كانت غير ذات العالم فكما في علمه تعالى بسلسلة الممكنات فانها حاضرة بذاتها عنده تعالى فعلمه بها عينها فيمتنع أن تكون عينه سبحانه عن الاتحاد مع الممكن هذا هو العلم التفصيلي الحضوري وله تعالى علم آخر بها اجمالي سرمدي غير مقصور على الموجودات وهو عين ذاته عند المتألهين ومذهب أكثر الاشاعرة أن العلم صفة تقتضي الاضافة المخصوصة التي سماها أبو علي وابنه أبو هاشم عالمية ومذهب أصحاب المثل الافلاطونية أن العلم صفة المعلومات القائمة بأنفسها ومذهب ابن سينا ومن تابعه أن العلم صفة المعلومات القائمة بذات الله تعالى وأياما كان فهو غير ذاته وعبارة عامة متكلمي أهل الحديث ان الله تعالى عالم بعلمه وكذلك فيما وراء ذلك من الصفات وامتنع أكثر مشايخنا عنه احترازا عما يوهمه من كون العلم آلة فقالوا عالم وله علم وكذا فيما وراء ذلك وأبو منصور الماتريدي يقول انه عالم بذاته وكذا فيما وراء ذلك من الصفات دفعا لوهم المغايرة وأن ذاته ذات يستحيل أن لايكون عالما لانفي الصفات كيف وقد أثبت الصفات في جميع مصنفاته وأتى بالدلائل لاثباتها قال بعض المحققين العلم من

الموجودات الخارجية وأما علم الله تعالى فهو قديم وليس بضروري ولا مكتسب وانما هو من قبيل النسب والاضافات ولا شك أنها أمور غير قائمة بأنفسها مفتقرة الى الغير فتكون ممكنة لذواتها فلا بد لها من مؤثر ولا مؤثر الا ذات الله تعالى فتكون تلك الذات المخصوصة موجبة لهذه النسب والاضافات ثم لا يمتنع في العقل أن تكون تلك الذات موجبة لها ابتداء ولا يمتنع أيضا أن تكون تلك الصفات موجبة لصفات اخرى حقيقية أو اضافية ثم ان تلك الصفات توجب هذه النسب وعقول البشر قاصرة عن الوصول الى هذه المضايق ثم ان علمه تعالى منزه عن الزمان ونسبته الى جميع الازمنة على التسوية بجميع الازمنة من الازل الى الابد بالقياس اليه تعالى كامتداد واحد متصل بالنسبة الى من هو خارج عنه فلا يخفى على الله ما يصح أن يعلم كليا كان أو جزئيا لان نسبة المقتضى لعلمه الى الكل واحد فهما حدثت المخلوقات لم يحدث له علم آخر بها بل حصلت مكشوفة له بالعلم الازلي فالعلم بأن سيكون الشيء هو نفس العلم بكونه في وقت الكون من غير تجدد ولا كثرة وانما المتجدد هو نفس التعلق والمتعلق به وذلك مما لا يوجب تجدد المتعلق بعد سبق العلم بوقوعه في وقت الوقوع وفرض استمراره الى ذلك الوقت فلا يلزم كون صفة العلم في الازل من غير تعلق حتى يكون عالما بالقوة فيفضي الى نفي علمه تعالى بالحوادث في الازل وبديهة العقل تقضي بأن ابداع هذه المبدعات وابداع هذه الحكم والخواص يمتنع الا من عالم بالممتنعات والممكنات والموجودات قبل وجودها جميعا وفرادى اجمالا وتفصيلا بأنها ستكون كذا وقت كذا القصد ما يشاؤه في وقت شاء فيه وبعد وجودها أيضا ليجعلها مطابقا لما يشاؤه فالعلم الذي بالحادث الفلاني في الوقت الفلاني كما هو قبل حدوث الحادث كهو حال حدوثه وبعد حدوثه غير متغير وانما جاء المضي والاستقبال من ضرورة كون الحادث زمانيا وكل زمان محفوف بزمانين سابق ولاحق فاذا نسبت العلم الازلي الى الزمان السابق قلت قد علم الله واذا نسبته الى الزمان اللاحق قلت سيعلم الله واذا نسبته الى الزمان الحالي قلت يعلم الله بجميع هذه التغيرات انبعثت من اعتبارات وعلم الله واحد لانه ملازم لوجوده الاول وفعله ملازم لعلمه أما بالنسبة اليه فعلى سبيل الاتحاد وأما بالنسبة الى الموجودات فعلى سبيل الاعتبار فلا يستدل بتغيرها على تغيره وبعدمها على عدمه ولا مانع من أن يكون العلم في نفسه واحدا ومتعلقاته مختلفة ومتغايرة وهو يتعلق بكل واحد منها على نحو تعلق الشمس بما قابلها واستضاء بها وكذا على نحو ما يقوله الخصم في العقل الفعال انفوسنا فانه متحد وان كانت متعلقاته متكثرة ومتغايرة ثم ان علمه تعالى في الازل بالمعلوم المعين الحادث تابع لماهيته بمعنى أن خصوصية العلم وامتيازه عن سائر العلوم انما هو باعتبار أنه علم بهذه الماهية وأما وجود الماهية وفعليتها فيما لا يزال فتابعة لعلمه الازلي بها التابع لماهيته

بمعنى أن الله تعالى لما علمها فى الازل على هذه الخصوصية لكونها فى نفسها على هذه
الخصوصية لزم أن تتحقق وتوجد فيما لايزال على هذه الخصوصية فلا جبر ولا بطلان
لقاعدة التكليف وأما مشيئة الله تعالى فانها متبوعة ووقوع الكائنات تابع لها
فمن قال ان علمه تعالى يجب أن يكون فعليا أى غير مستفاد من خارج كما هو عند
المتكلمين لا يقول ان العلم تابع للوقوع ومن قال بالتبعية قال بانقسام علمه تعالى الى
الفعل والانفعال والمقدم على الارادة هو الفعل وعلى الوقوع هو الانفعال ولا يعنى
بالتبعية للمعلوم التأخر عن الشئ زمانا أو ذاتا بل المراد كونه فرعا فى المطابقة والقول
بأن علمه تعالى حضورى بمعنى وجود المعلوم فى الخارج يشكل بالممتنعات مع أن علمه
شامل للممتنعات والمعدومات الممكنة الا أن يقال لها وجود فى المبادى العالية
وقد اشتهر عن الفلاسفة القول بأن الله تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئى
بل انما يعلمها بوجه كلى منحصر فى الخارج وحاصل مذهبهم أن الله يعلم الاشياء كلها
بنحو التعقل لا بطريق التخيل فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء
لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من وقوع الشركة ولا يلزم
من ذلك أن لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى بل ما ندركه على وجه الاحساس
والتخيل هو يدركه على وجه التعقل فالاختلاف فى نحو الادراك لا فى المدرك فان
التحقيق أن الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم
وبهذا لا يستحقون الاكفار وتعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل
بوجه جزئى يتغير وأما من حيث أنها غير متعلقة بزمان فتعقل على وجه كلى لا يتغير
الى هنا من تعريف أبى البقاء الكفوى فى مادة العلم (الحديث الثامن عشر) ثبت
فى الصحيح عن أم حبيبة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعها وهى
تدعو وتقول اللهم أمتعنى بزوجى رسول الله وبأخى معاوية وبأبى أبى سفيان فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم سألت الله فى أرزاق مقسومة وآجال مضروبة
لا يعجل شئ منها قبل محله ولا يؤخر شئ منها بعد محله فلو سألت الله أن يجيرك من
عذاب فى القبر وعذاب فى النار (كشف سره وايضاح معناه) هذا الحديث مشكل
فانه قد ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال كل شئ بقضاء وقدر حتى العجز والكيس
ولم يختلف من علماء الاسلام أحد فى أن حكم القضاء والقدر شامل كل شئ ومنسحب
على جميع الموجودات ولوازمها من الصفات والافعال والاحوال وغير ذلك فما الفرق
اذا بين ما نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن الدعاء فيه وبين ما حرض عليه من طلب
الاجارة من عذاب النار وعذاب القبر فاعلم أن المقدرات على ضربين ضرب يختص
بالكليات وضرب يختص بالجزئيات التفصيلية فالكليات المختصة بالانسان قد أخبر
النبى صلى الله عليه وسلم أنها محصورة فى أربعة أشياء وهى العمر والرزق والاجل

والشقاوة والسعادة فقال فى الحديث المتضمن خلقة الجنين انه يأتيه الملك فى الشهر الرابع فينفخ فيه الروح ويقول يارب أذكر أم أنثى أشقى أم سعيد مارزقه ما أجله فالحق يملى والملك يكتب وقال أيضا فرغ من الخلق والرزق والاجل وشقى أوسعيد وقال سبحانه فى الجزئيات سنفرغ لكم أيها الثقلان فافهم وأما اللوازم الجزئية التفصيلية فانها لما لم تكد تنحصر لم يمكن تعيين ذكرها وأيضا ظهور بعضها وحصوله للانسان قد يتوقف على أسباب وشروط ربما كان الدعاء والكسب والسعى والتعمل من جملتها بمعنى انه لم يقدر حصوله بدون ذلك الشرط أو الشروط بخلاف تلك الاربعة الاولى فانه ليس للانسان وغيره من المتعملين فى ذلك قصد ولا تعمل ولا سعى بل ذلك نتيجة قضاء الله وقدره وموجب علمه السابق الثابت الحكم أزلا وأبدا بمقتضى تعلقه بالمعلوم فهذا هو الفرق بين ما نهى عنه صلى الله عليه وسلم من الدعاء فيه وبين ما حرض عليه فتدبر هذه النكتة فقد أدرجت لك فيها علوما وأسرارا جمة ان تنبهت لها عرفت جملة من اسرار الاوامر والنواهى والنصائح والترغيبات والترهيبات والتحريضات وغير ذلك والله يقول الحق ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم من شرح حديث الاربعين لصدر الدين القونوى قدس سره

(المفهوم) هو الصورة الذهنية سواء وضع بازائها الالفاظ أولا كما أن المعنى هى الصورة الذهنية من حيث وضع بازائها الالفاظ وقيل هو مادل عليه اللفظ لا فى محل النطق والمفهوم الكلى هو أمر واحد بنفسه متكثر بحسب ماصدق عليه فقد اجتمع فيه الوحدة والكثرة من جهتين ويسمى واحدا نوعيا ان كان نوعا لجزئياته كالانسان وجنسيا وفصليا على قياس النوعى وأفراده كثيرة من حيث ذواتها واحدة من حيث جزئيات المفهوم الواحد فى نفسه ويسمى واحدا بالنوع أو بالجنس أو بالفصل والمفهوم عند بعض اصحاب الشافعى قسمان مفهوم مخالفة ويسمى دليل الخطاب ومفهوم موافقة وهو أن يكون المسكوت عنه موافقا للمنطوق فى الحكم ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب أيضا وهو الذى سميناه دلالة النص كالجزاء بما فوق المثقال فى قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وهو تنبيه بالادنى على أنه فى غيره أولى ودلالة الى وحتى وأمثالهما على مخالفة حكم مدخولهما لما قبلهما بطريق الاشارة لا بطريق المفهوم والمفهوم انما يعتبر حيث لا يظهر للتخصيص وجه سوى اختصاص الحكم وقد ظهر فى آية الحر بالحر وجه للتخصيص سوى الحكم فانها نزلت بعدما تحاكم بنو النضير وبنو قريظة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما كان بينهم قبل أن جاء الاسلام من أن يقتل الحر من بنى قريظة بالعبد من بنى النضير والرجل منهم بالمرأة منهم وحران منهم بحر منهم فنزلت فامرهم النبى صلى الله عليه وسلم بان يتساووا فلا دلالة فيها على أن يقتل الحر بالعبد والذكر بالانثى

كما ادلالة على عكسه بل هى منسوخة بقوله تعالى أن النفس بالنفس وبقوله عليه السلام المسلمون تتكافأ دماؤهم ولا عبرة للتفاضل فى النفوس والا لما قتل جمع بفرد لكنه يقتل بالاجماع ولا مفهوم للخارج مخرج الغالب كما قال ابن الحاجب فى قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصنا انه خرج مخرج الغالب فان الاكراه غالبا انما يكون عند ارادة التحصن قال ابن الكمال المفهوم معتبر فى الروايات والقيود والخلاف انما هو فى النصوص وقد أنكر أبو حنيفة المفاهيم المخالفة لمنطوقاتها كلها فلم يحتج بشئ منها فى كلام الشارع فقط نقله ابن الهمام فى تحريره ومما ينبغى أن يعلم فى هذا المقام أن المراد بكون المفهوم معتبرا فيما عدا كلام الله وكلام رسوله سواء كان فى الروايات أو غيرها ولو كان من أدلة الشرع كأقوال الصحابة والظاهر أن الحنفية النافين للمفهوم فى الكتاب والسنة انما مالوا الى الاعتبار فى الروايات لوجه وجيه وفى بعض المعتبرات اهل قول العلماء ان التخصيص بالذكر فى الروايات يوجب نفى الحكم عما عدا المذكور من هذا القبيل حيث يعلم أنه لو لم يكن للنفى لما كان للتخصيص فائدة اذ الكلام فيما لم يدرك فائدة أخرى بخلاف كلام النبى فانه أوتى جوامع الكلم فلعله قصد فائدة لم يدركها ألا ترى أن الخلف استفاد منه أحكاما وفوائد لم يبلغ اليها السلف بخلاف أمر الرواية فانه لا يقع التفاوت فيه وذكر بعضهم أن مفهوم المخالفة كمفهوم الموافقة معتبر فى الروايات بلا خلاف وفى الزاهدى أنه غير معتبر وقال ابن الكمال العمل بمفهوم المخالفة معتبر فى عبارات الكتب باتفاق منا ومن الشافعية كما تقرر فى موضعه والحق أن دلالة ذكر الشئ على نفى ما عداه فى العقوبات ليس بأمر مطرد بل له مقام يقتضيه يشكل بيانه وضبطه لكنه يعرفه أصحاب الاذهان السليمة ثم المفهوم عند القائلين بحجيته ساقط فى معارضة المنطوق لأنه منسوخ نص عليه كثير من الثقات ومنهم العلامة التفتازانى حيث قال فى التلويح لا نزاع لهم فى أن المفهوم ظنى يعارضه القياس من كليات أبى البقاء الكفوى رحمه الله تعالى ورضى عنه (اشارة النص) ما عرف بنفس الكلام لكن بنوع تأمل وضرب تفكر غير أنه لا يكون مرادا بالانزال تظيره فى الحسيات أن من نظر الى شئ يقابله فرآه ورأى غيره مع أطراف عينيه فما يقابله فهو مقصود بالنظر وما وقع عليه أطراف بصره فهو مرئى لكن بطريق الاشارة تبعا للمقصود والاستدلال باشارة النص اثبات الحكم بالنظم غير المسوق له كما أن الاستدلال بدلالة النص اثبات الحكم بالنظم المسوق له وبعبارة النص اثبات الحكم بالمفهوم اللغوى غير النظم وباقتضاء النص اثبات الحكم بالمفهوم الشرعى غير النظم ودلالة النظم واشارته بالنسبة الى عبارة النص من قبيل سوق الكلام لغرض على وجه يتضمن جوابا عن شئ أو فائدة أخرى وقال بعضهم المعنى الذى أريد باللفظ

ان كان نفس الموضوع له أو جزأه أو لازمه غير المتقدم عليه سمى عبارة ان سيق له
واشارة ان لم يسق له وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شئ من ذلك
فان فهم منه معنى يعلم اللغوي أن الحكم في المنطوق لاجله فدلالة والافلا دلالة
لغة والاشارة تقوم مقام العبارة اذا كانت معهودة وذلك في الاخرس دون معتقل
اللسان حتى لو امتد ذلك وصارت له اشارة معهودة كان بمنزلة الاخرس انتهى
من كليات أبي البقاء الكفوي رحمه الله (تشمر الطوالع) بسم الله الرحمن الرحيم
اياك نعبد واياك نستعين خير الكلام حمد من خلق الانام ثم الصلاة على نبيه وآله العظام
وبعد فاعلم أن العلم المسمى بالكلام علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد
الحجج عليها ودفع الشبه عنها والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل
فان الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان أحدهما ما يقصد به نفس اعتقاده كقولنا
الله عالم قادر سميع وتسمى هذه الاحكام اعتقادية وأصلية وعقائد وقد دون علم
الكلام لحفظها والآخر ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة وتسمى
هذه الاحكام عملية وفرعية وأحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وموضوعه
على ما قيل ذات الله تعالى لانه يبحث فيه عن أعراضه الذاتية أعنى عن صفاته وعن
أفعاله في الدنيا كاحداث العالم وفي الآخرة كالحشر وعن أحكام أفعاله فيهما كوجوب
نصب الامام عليه تعالى وعدم وجوبه ووجوب الثواب والعقاب عليه تعالى وعدم
وجوبهما وغايته الترقي من التقليد الى الايقان وارشاد المسترشدين والزام المعاندين
أقول فالتعريف المذكور للكلام تعريف بالغاية وعرفه المحقق الشريف في تعريفاته
بموضوعه حيث قال الكلام علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته وأحوال الممكنات
من المبدا والمعاد على قانون الاسلام وقوله على قانون الاسلام احتراز عن الهيات
الفلاسفة فانها على قانون عقولهم وافق الاسلام أو خالفه كما في شرح المواقف ولعل
البحث عن صفاته تعالى وأحوال الممكنات من قبيل البحث عن أحوال أعراض
موضوع العلم لان موضوعات مسائل العلم قد تكون موضوع العلم وقد تكون أعراض
موضوعه هذا اذا كان البحث عن الممكنات من حيث استنادها اليه تعالى لاندراجه
في البحث عن الاعراض وأما على ما قيل من أنه يبحث في الكلام عن أحوال الممكنات
لا من حيث الاستناد كقولهم الاعراض لا تنتقل ففي التعريف اشكال ويمكن
تخصيص الاحوال بالحيثية المذكورة ويكون البحث عن أحوالها لا من تلك الحيثية
استطراديا كما في شرح المقاصد ثم اعلم أنه لما كان المقصود الاعظم من تأليف الطوالع
اثبات الصانع وصفاته والنبوة وما يتعلق بهما بالبراهين العقلية من مقدمات مأخوذة
من الممكنات بالنظر فيها رتب المصنف الكتاب على مقدمة وثلاثة كتب المقدمة
في مباحث تتعلق بالنظر الكتاب الاول في الممكنات الكتاب الثاني في الالهيات

الباب الثالث في النبوة وما يتعلق بها ثم رتبت هذا الكتاب على وفق ترتيب الطوالع فالمقدمة في مباحث تتعلق بالنظر وفيها أربعة فصول الفصل الاول في مبادي النظر وهي مباحث التصور والتصديق اعلم أن العلم ان كان حكما أى ادراكا لان النسبة واقعة أو ليست بواقعة فهو تصديق والا فهو تصور ثم ان كل واحد منهما ينقسم الى بديهي وهو ما لا يتوقف حصوله على نظر وفكر كتصور الوجود والعدم والحكم بأن النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والى كسبي وهو ما يحتاج الى النظر والفكر كتصور الملك والجن والحكم بأن العالم حادث فيكتسب الكسبيات من البديهيات بطريق النظر والنظر ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى تصور مجهول تسمى معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى تصديق مجهول تسمى دليلا وحجة أقول يشعر قول المصنف وتلك الامور المرتبة الى آخره أن التصور لا يكتسب من التصديق وكذا العكس تدبر الفصل الثاني في الاقوال الشارحة وفيه ثلاثة مباحث البحث الاول في شرائط المعرف معرف الشيء ما يستلزم تصوره تصور ذلك الشيء فيكون العلم بالمعرف سابقا على العلم بالمعرف فلا يعرف الشيء بالمساوي له في الجلاء والخفاء وفسره شارح الشمسية بقوله أن يكون العلم بأحدهما مع العلم بالآخر والجهل بأحدهما مع الجهل بالآخر كتعريف الحركة بما ليس بسكون فانهما أى الحركة والسكون في مرتبة واحدة فمن عرف الحركة عرف السكون وبالعكس وأيضا لا يعرف الشيء بما هو أخفى منه لانتفاء سبق العلم بالمعرف سواء توقف الاخفى على المعرف فيكون الفساد فيه من جهتين الخفاء والدور أو لم يتوقف واذا توقف عليه فاما بمرتبة واحدة ويسمى دورا مصرحا ودورا ظاهرا كتعريف الشمس بأنه كوكب نهاري ثم تعريف النهار بأنه زمان طلوع الشمس ولا يخفى أن معرفة الكوكب النهاري أخفى من معرفة الشمس واما بمراتب ويسمى دورا مضمرا ودورا خفيا كتعريف الاثنين بأنه زوج أول ثم تعريف الزوج بأنه ينقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين اللذين لا يفضل أحدهما على الآخر ثم تعريف الشيئين بالاثنين ولا يخفى أن معرفة الزوج الاول أخفى من معرفة الاثنين وأما التعريف بالاخفى الذي لم يتوقف على المعرف فكما يقال النار ركن شبيه بالنفس أى في اللطافة والنفس أخفى من النار لكن لم تتوقف معرفتها على معرفة النار وأيضا لا يعرف الشيء بنفسه أى بمرادفه لانتفاء سبق العلم بالمعرف سواء لم يؤخذ مع المرادف شيء آخر كقولهم الحركة نقلة أو أخذ كقولهم الانسان حيوان بشر فان البشر عين الانسان وقد أخذ معه الحيوان ويجب أن يقدم الاعم في التعريفات لشهرته وظهوره وأن يجتنب عن استعمال ألفاظ غريبة وحشية غير ظاهرة الدلالة بالقياس الى السامع

وعن استعمال ألفاظ مجازية الامع قرينة دالة على تعيين المراد وأما القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة فواجبة في المجاز في أي موضع كان كذا في شرح الشمسية للتفتازاني وينبغي أن يجتنب عن التكرار سواء كان المتكرر نفس الحد مثل أن يقال العدد كثرة مجتمعة من ابعادها والمجتمعة من ابعادها نفس الكثرة أو كان المتكرر بعض أجزاء الحد مثل أن يقال الانسان حيوان جسماني ناطق فان الحيوان يؤخذ في حده الجسم حين يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فقد تكرر الجسم الذي هو بعض أجزاء الحيوان اللهم الا اذا دعت الى التكرار ضرورة أو حاجة اما التكرار بحسب الضرورة فهو التكرار الذي لو لم يقع لم يكن التعريف صحيحا مثل التكرار الذي يقع في تعريف كل من المتضايفين وهما اللذان يكونان معا في التعقل والوجود مثل الابوة والبنوة فيقال في تعريف الأب حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه من حيث يتولد الخ فلو لم يكرر بعض الاجزاء بالحيثية اصدق التعريف على بعض الابن لان الابن قد يكون كذلك وأما اذا كرر لم يصدق على الابن فان بعض الابن وان كان كذلك لكن لا يكون ابنا من هذه الحيثية بل من حيث تولده من نطفة شخص آخر من نوعه وقس عليه تعريف الابن وأما التكرار بحسب الحاجة فهو التكرار الذي لو لم يقع يكون التعريف صحيحا لكن لا يكون كاملا كما في قولهم في تعريف الانف الافطس هو أنف ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير الا في الانف فصار الانف والتقعير مكررا فانه يجوز أن يقال في تعريفه هو شيء ذو تقعير يختص بالانف لكن كرر الانف وقيل هو أنف ولم يقل هو شيء ليكون الجواب مطابقا للسؤال لان السؤال عن الانف الافطس لا عن الشيء الافطس هذا حاصل ما ذكره الاصفهاني أقول لم يظهر منه وجه تكرار التقعير ولعل وجهه أنه لو لم يذكر التقعير بعد لا يكون لربما توهم رجوع ضمير لا يكون الى الانف (البحث الثاني) من أقسام المعرف معرف الشيء يجب أن يساويه في العموم والخصوص أي في الصدق على معنى أنه يجب أن يصدق المعرف بالفتح على كل ما يصدق عليه المعرف بالكسر وهو الاطراد والمنع أو بالعكس أي يجب أن يصدق المعرف بالكسر على كل ما يصدق عليه المعرف بالفتح وهو الجمع والانعكاس وانما شرط المساواة المذكورة ليشمل المعرف جميع افراد المعرف ويميزه عن غيره اذا عرفت ذلك فنقول أقسام المعرف أربعة حد تام وهو المركب من الجنس والفصل القريبين كالحيوان الناطق في تعريف الانسان وحد ناقص وهو التعريف بالفصل القريب وحده أو به والجنس البعيد كالناطق أو الجسم الناطق في تعريف الانسان ورسم تام وهو المركب من الجنس القريب والخاصة كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان ورسم ناقص وهو التعريف بالخاصة وحدها أو بها وبالجنس البعيد كالضاحك أو الجسم الضاحك في تعريف

الانسان وكذا المركب من العرض العام والخاصة والمركب من العرض العام والفصل القريب والمركب من الخاصة والفصل كالماشي الضاحك أو الماشي الناطق أو الضاحك الناطق في تعريف الانسان فانها رسوم ناقصة أيضا (البحث الثالث) في بيان ما يجوز أن يعرف بشيء آخر وبيان ما يجوز أن يعرف به شيء آخر الحقائق اما أن تكون بسيطة أي لا يكون لها جزء بأن لا تلتئم من شيئين أو أكثر أو مركبة أي يكون لها جزء وكل واحد من البسيط والمركب اما أن يتركب عنه غيره أولا فهذه أربعة أقسام فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره من الحقائق لا يحد حدا تاما ولا حدا ناقصا لبساطته لان كلا منهما لا يكون الا لما له جزء وأيضا لا يحد به غيره لعدم كونه جزأ لغيره كالواجب تعالى والحد لا يكون الا لما له جزء والبسيط الذي يتركب عنه غيره لا يحد لبساطته لكن يحد به كالجوهر الذي هو جنس للجواهر من الاجسام والمركب الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد به لعدم كونه جزأ من ماهية الغير لكن يحد لتركبه كالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق ولا يتركب عنه ماهية أخرى ضرورة كونه نوعا سافلا والمركب الذي يتركب عنه غيره يحد لتركبه ويحد به الغير الذي كان ذلك المركب جزأ منه كالحيوان فانه مركب من الجسم النامي ويتركب عنه غيره كالانسان فالحد للمركب سواء كان حدا تاما أو حدا ناقصا وكذا الرسم التام ضرورة تركبه من الجنس والخاصة فماهية المرسوم لها جنس وكل ما له جنس فله فصل فتكون ماهية المرسوم مركبة من الجنس والفصل وأما الرسم الناقص فيشمل البسيط والمركب اما كونه للمركب فظاهر واما كونه للبسيط فلجواز خلوه عن الجنس والفصل

(الفصل الثالث في الحجج) وفيه ثلاثة مباحث البحث الاول في أنواع الحجج وهي جمع حجة وهو الموصل القريب الى التصديق ولفظ القريب احتراز عن الموصل البعيد وهو أجزاء الحجة والحجة والدليل مترادفان وعرف الدليل بأنه ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول وأريد بالعلم الملزوم والعلم اللازم التصديق الشامل للظن والاعتقاد واليقين ولعل المراد من الاعتقاد ما يعم الجهل المركب والتقليد فقط بقرينة تقابل الظن واليقين والا فالاعتقاد يعم الجميع والدليل على ثلاثة أنواع قياس واستقراء وتمثيل لان الدليل اما استدلال بحال الكلي على حال جزئيه أي جزئي ذلك الكلي سواء كان جزئيا حقيقيا أو اضافيا كما يستدل بنطق الانسان على نطق جزئيه الذي هو زيد في قولنا زيد انسان وكل انسان ناطق ينتج زيد ناطق واما استدلال بحال أحد المتساويين على حال الآخر يعني الكليين المتساويين لان الجزئيين الحقيقيين لا يكون بينهما الا التباين كما يستدل بضحك المتعجب بالقوة على ضحك مساويه الذي هو الانسان في قولنا كل انسان متعجب بالقوة وكل متعجب بالقوة ضاحك بالقوة ينتج كل انسان ضاحك بالقوة ويسمى هذان القسمان قياسا قال السيد الشريف في حاشية

الاصفهانى اندراج جميع أقسام الاستثنائى والاقترانى المتصل والمنفصل فيما ذكر غير
ظاهر يعنى أن التقسيم غير حاصر وأجاب عنه بعض الفضلاء بأن مرجع الاستثنائى
المتصل عند وضع المقدم أن التالى أمر تحقق ملزومه وكل أمر تحقق ملزومه فهو
متحقق ويقال فى رفع التالى ان المقدم أمر انتفى لازمه وكل أمر انتفى لازمه فهو منتف
ومرجع الاستثنائى المنفصل الحقيقى عند وضع المقدم أن التالى أمر تحقق معانده
فى الصدق والكذب وكل أمر تحقق معانده فى الصدق والكذب فهو منتف وقس عليه
البواقى وان كان الدليل استدلالا بحال جزئى على حال كليه يسمى استقراء وهو اثبات
الحكم الكلى لثبوته فى جزئياته اما كلها أو بعضها اما الاول فيفيد اليقين كقولك العدد
اما زوج أو فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد ينتج أن كل عدد يعده
الواحد أى يفنيه بالقائه منه مرارا ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراء تاما وأما
الثانى فلا يفيد الا الظن لجواز أن يكون حكم ما لم يستقرء على خلاف حكم ما استقرى
كما يقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان والفرس وغيرهما
مما نشاهده من الحيوانات كذلك مع أن التمساح بخلافه كذا فى شرح المواقف ولعل
قوله لان الانسان والفرس الخ كبرى لصغرى مطوية وهى أن بعض الحيوان انسان
وفرس وغيرهما مما نشاهده ينتج أن بعض الحيوان يحرك فكه الاسفل ثم نستدل على
المدعى بأنه اذا كان بعض الحيوان يحرك فكه الاسفل فكل حيوان يحرك فكه الاسفل
لكن المقدم حق ينتج هذا القياس الاستثنائى بوضع المقدم أن التالى حق وهو المدعى
لكن ملازمته ظنية مبنية على قياس الغائب على الشاهد فلذلك لم يفد اليقين
بالنتيجة التى هى قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل بل أفاد الظن وان كان الدليل
استدلالا بحكم جزئى على حكم جزئى آخر لاشتراكهما فى وصف يسمى تمثيلا فى عرف
المتكلمين وقياسا فى عرف الفقهاء والمراد من الجزئيين أن يكونا تحت كلى واحد
سواء كانا جزئيين حقيقيين أو اضافيين وان لم يكونا تحت كلى واحد فلا يتعدى
حكم أحدهما الى الآخر ومثاله أن يستدل بحرمة الخمر على حرمة النبيذ لاشتراكهما
فى الاسكار بأن يقال النبيذ حرام لانه كالخمر فى الاسكار والخمر حرام أى للاسكار وهو
لا يفيد اليقين أيضا كما بين فى المطولات والجزئى الذى تعدى منه الحكم كالخمر فى مثالنا
يسمى أصلا والجزئى الذى تعدى اليه الحكم كالنبيذ يسمى فرعا والوصف المشترك
بينهما كالاسكار يسمى جامعا وهو الكلى الشامل لذينك الجزئيين لان المسكر كلى
شامل للخمر والنبيذ وسبب تعدية الحكم هو الجامع وهو انما يفيد التعدية أى
انما يفيد الحكم فى الفرع اذا ثبت كونه مؤثرا فى الحكم فى الاصل وتأثيره يعرف تارة
بالدوران وأخرى بالسبر والتقسيم قال شارح الشمسية الدوران هو اقتران الشئ بغيره
وجودا وعدما كما يقال عند قولنا العالم حادث لانه كالبيت فى التأليف والبيت حادث

التأليف والحدوث دائر مع التأليف وجودا وعدما أما وجودا ففي البيت وأما عدما ففي الواجب تعالى لانه ليس فيه تعالى تأليف فليس فيه حدوث والدوران علامة كون المدار علة للدائر فيكون التأليف علة للحدوث وأما السبر والتقسيم فهو ايراد أوصاف الاصل وابطال بعضها ليتعين الباقي للعلية كما يقال علة الحدوث في البيت اما التأليف أو الامكان والثاني باطل بالتخلف لان صفاته تعالى ممكنة وليست بحادثة فتعين الاول وتمام البحث في علم أصول الفقه (المبحث الثاني في القياس وأصنافه) اعلم أن القياس قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنها قول آخر وهو اما استثنائي أو اقتراني فالاستثنائي ان كانت شرطيته متصلة فاستثناء عين المقدم ينتج عين التالي واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم وان كانت منفصلة حقيقية ينتج استثناء عين كل جزء نقيض الآخر وينتج استثناء نقيض كل جزء عين الآخر وان كانت مانعة الجمع فاستثناء عين كل جزء ينتج نقيض الآخر لا غير وان كانت مانعة الخلو فاستثناء نقيض كل جزء ينتج عين الآخر وتمام البحث في المنطق (وأما القياس الاقتراني) فهو على أربعة أشكال لان الحد الاوسط ان كان محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول وان كان محمولا فيهما فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث وان كان على عكس الشكل الاول أي موضوعا في الصغرى ومحمولا في الكبرى فهو الشكل الرابع ولكل واحد من تلك ستة عشر ضربا بحسب اقتران الصغرى بالكبرى في الايجاب والسلب والكلية والجزئية لكن لا ينتج كلها لفقد شرط الانتاج في بعضها أما الشكل الاول فشرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وضروبه المنتجة بحسب هذين الشرطين أربعة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية والثاني من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة كلية والثالث من صغرى موجبة جزئية وكبرى موجبة كلية ينتج موجبة جزئية والرابع من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة جزئية وأما الشكل الثاني فشرط انتاجه اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب وكلية الكبرى وضروبه المنتجة بحسب هذين الشرطين أربعة أيضا الاول من كليتين والكبرى سالبة كلية والثاني من كليتين والصغرى سالبة كلية ينتجان سالبة كلية والثالث من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية والرابع من صغرى سالبة جزئية وكبرى موجبة كلية ينتجان سالبة جزئية وأما الشكل الثالث فشرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية احدى المقدمتين وضروبه المنتجة بحسب هذين الشرطين ستة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية والثاني من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة جزئية والثالث من صغرى موجبة جزئية وكبرى موجبة كلية ينتج موجبة جزئية والرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية

والخامس من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى تنتج موجبة جزئية
والسادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى تنتج سالبة جزئية والحاصل
أن الشكل الثالث لا ينتج الكلية وأما الشكل الرابع فشرط انتاجه ان لا يجتمع فيه
خستان وهما السلب والجزئية لا في مقدمة ولا في مقدمتين والمجتمع في مقدمتين أعم
من أن يكون من جنس واحد أو من جنسين وانما خصصنا التعميم بالاجتماع
في المقدمتين لان المجتمعين في مقدمة واحدة لا يكونان الا من جنسين والاشتراط
المذكور انما هو اذا لم تكن الصغرى موجبة جزئية لانها اذا كانت موجبة جزئية
تسبب اجتماع الخستين بأن تكون الكبرى سالبة كلية وضروبه المنتجة بحسب هذين
الشرطين خمسة الاول من موجبتين كليتين والثاني من موجبة كلية صغرى
وموجبة جزئية كبرى ينتجان موجبة جزئية والثالث من سالبة كلية صغرى
وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة كلية والرابع من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية
كبرى والخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتجان سالبة
جزئية والكلام المستقصى هنا في الكتب المنطقية (المبحث الثالث في مواد الحجج)
وهي القضايا التي تتألف منها الحجة والحجة اما عقلية بان تكون ماخوذة من العقل
من غير افتقار الى السماع بمعنى تكون كلتا مقدمتيها عقلية أو نقلية بأن يكون
للسماع مدخل فيها أعم من أن تكون كلتا مقدمتيها نقلية أو احداهما والاول كقولنا
العالم ممكن وكل ممكن له سبب فالعالم له سبب والثاني كقولنا تارك المامور به عاص
لقوله تعالى أفعصيت أمري وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم هذا مثال النقلي المحض وأما مثال ما يكون احدى مقدمتيه
عقلية والاخرى نقلية فهو قولنا الوضوء عمل وكل عمل بالنية لقوله صلى الله عليه
وسلم انما الاعمال بالنيات فان المقدمة الاولى عقلية والثانية نقلية والامام ثلث
القسمة فقال الحجة اما عقلية محضة أو نقلية محضة أو مركبة منهما ثم اعلم ان الحجة
العقلية اما ان تكون مقدماتها قطعية سواء كانت ضرورية أو مكتسبة منها
وتسمى برهانا عند الفلاسفة ودليلا عند المتكلمين بمعنى تسمى دليلا بالمعنى الاخص
لان للدليل معنى آخر أعم من البرهان والامارة واما ان تكون مقدماتها ظنية
أو مشهورة وتسمى خطابة عند الفلاسفة وامارة عند المتكلمين واما ان تكون
مقدماتها كاذبة شبيهة بالقطعية أو بالمشهورة وتسمى مغالطة هذه مغالطة من
جهة المادة وأما المغالطة من جهة الصورة فبان لا يكون القياس على هيئة
منتجة لاختلال شرائط الاشكال والمبادي الضرورية اليقينية هي قضايا يجزم بها
العقل بمجرد تصور طرفيها وتسمى اوليات وبديهيات سواء كان تصور طرفيها
بالكسب أو بالبداهة أو تصور أحدهما بالكسب والآخر بالبداهة كقولنا الكل

الاعظم من الجزء أو قضايا يجزم بها العقل لا بمجرد تصور طرفيها بل بوسط يتصوره الذهن عند تصور طرفيها مثل الاربعة زوج والوسط هو الانقسام بمتساويين وتسمى قضايا قياساتها معها او قضايا يجزم بها الحس وفسره الاصفهانى بقوله أى قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة الحس الظاهر كقولنا الشمس مضيئة والنار حارة أو الحس الباطن مثل علمنا بأن لنا فرحا وغضبا وجوعا وعطشا وتسمى هذه القضايا مشاهدات وحسيات أو قضايا يجزم بها العقل والحس معا والحس اما حس السمع أو غيره والاول المتواترات والثانى ان احتاج الى كثرة المشاهدات فهى المجربات والا فهى الحدسيات فان قلت نسبة الجزم الى الحس فى المشاهدات من قبيل نسبة العقل الى الواسطة والجازم هو العقل وكذا الحس واسطة بجزم العقل فى المتواترات والمجربات والحدسيات فلم نسب المصنف الجزم فى الاول الى الحس فقط وفى الاخريات الى العقل والحس معا قلت قال المحقق الشريف فى حاشية الاصفهانى جعل الحاكم فى المشاهدات هو الحس وفى المتواترات والتجربيات والحدسيات العقل والحس معا وان كان الحاكم فيهما هو العقل بمعاونة الحس لان الاحساس هنالك كان فى حكم العقل بخلافه ههنا للاحتياج الى قياس خفى فى كل واحدة من المتواترات والتجربيات والحدسيات فدخل الحس هنالك أكثر انتهى وستعلم القياسات الخفية لهذه الثلاث ثم ان المتواترات هى ما يحكم بها العقل بسبب ان يخبر عن محسوس يمكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب ولو أخبروا عما ليس من قبيل المحسوس كوجود العقول المجردة أو عما هو من قبيل الممكن يستحيل وقوعه كاجتماع السواد والبياض فى محل أو عن المحسوس الممكن لكن لم يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب فلا يفيد اخبارهم الجزم بمضمون الخبر ولا يعد الخبر متواترا ولا بد فى المتواترات من قياس خفى وقرره بعض الافاضل بأن هذا خبر جماعة لا يمكن تواطؤهم على الكذب وكل خبر كذلك فهو صادق وأما المجربات فهى ما يحكم بها العقل بسبب أن يشاهد ترتب شئ على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بأنه ليس على سبيل الاتفاق بملاحظة قياس خفى وهو انه لو كان الترتب المذكور اتفاقيا لما كان دائما أو أكثريا لكنه دائم أو أكثرى كترتب الاسهال على شرب السقمونيا وقد تكفى المشاهدة مرة أو مرتين لانضمام قرائن اليها كالحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس أقول فانه لما شوهد ان القمر يستنير عند مقابلة الشمس ووجدت قرينة على أن ذلك النور مستفاد من الشمس وهو اختلاف تشكلاته النورية بسبب اختلافه من الشمس قربا وبعدا حكم العقل بأن نور القمر مستفاد من الشمس وتسمى حدسيات ولا بد فيها من مقارنة القياس الخفى وقرره بعض الافاضل بأن تشكلاته النورية مختلفة بحسب القرب

والبعد من الشمس وكل ما هذا شأنه فنوره مستفاد من الشمس ولما كانت الحجة منقسمة بحسب المادة الى البرهان والخطابة والمغالطة وفرغنا من بيان مواد البرهان شرعنا فى مبادى الخطابة والمغالطة أما مقدمات الخطابة فمنها الظنيات وهى مقدمات يحكم بها العقل مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا كقولهم كل من تطوف بالليل فهو سارق ومنها المشهورات وهى قضايا اعترف بها الجمهور اما لمصلحة عامة تتعلق بنظام أحوالهم مثل العدل حسن والظلم قبيح أو بسبب رقة مثل قولنا مواساة الفقراء محمودة أو بسبب حمية مثل قولنا كشف العورة عند الناس مذموم أما مقدمات المغالطة فهى الوهميات وهى قضايا كاذبة فى أمور غير محسوسة قياسا على الامور المحسوسة اذ الوهم تابع للحس فحكمه فى غير المحسوس يكون كاذبا كما قيل ان كل موجود جسم أو حال فى جسم وانما حكم الوهم بذلك لما رأى أن الموجود المحسوس كذلك فقاس غير المحسوس عليه وحكم بتلك القضية الكلية قال الاصفهانى وعلامة كذب الوهميات مساعدة الوهم العقل فى المقدمات المنتجة نقيض حكم الوهم فاذا وصلا أى العقل والوهم الى النتيجة نكص الوهم أى رجع على عقبيه واستبعده قال المحقق الشريف فى حاشية الاصفهانى كما يحكم الوهم بالخوف من الموتى مع أنه يوافق العقل فى أن الميت جماد وكل جماد لا يخاف منه فاذا وصل العقل والوهم الى النتيجة نكص الوهم ولما فرغنا من الحجة العقلية شرعنا فى الحجة النقلية وهى دليل صحيح صح نقله عمن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام لان المعجزات تدل على صدقهم ثم ان الدليل النقلى اذا لم يتواتر لا يفيد اليقين واما اذا تواتر كجميع القرآن وبعض الاحاديث ففى افادته اليقين اختلاف فذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة انه لا يفيد اليقين بل الظن لتوقف كونه مفيدا لليقين على العلم بوضع الالفاظ المنقولة عن النبى عليه السلام بازاء معان مخصوصة وعلى العلم بأن تلك المعانى مرادة له والاول وهو العلم بالوضع انما يثبت بنقل الناقلين اللغات العربية لتتعين مدلولات مواد الالفاظ وبنقلهم النحو لتتحقق مدلولات الهيآت التركيبية وبنقلهم الصرف لتعرف مدلولات هيئات المفردات وأصول هذه العلوم الثلاثة تثبت برواية الآحاد لان مرجعها الى اشعار العرب وامثالها وأقوالها التى يرويها عنهم آحاد من الناس كالاصمعى والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطأ على العرب فان امرئ القيس قد خطئ فى مواضع عديدة مع كونه من أكابر شعراء الجاهلية وأما فروع هذه العلوم الثلاثة فهى تثبت بالاقيسة أى بالتمثيل والتشبيه وكل من رواية الآحاد والقياس دليل ظنى فلا يحصل لنا العلم اليقينى بالوضع بل غاية الامر الظن والثانى وهو العلم بالارادة يتوقف على العلم بعدم نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التى كانت موضوعة بازائها فى زمن النبى عليه الصلاة والسلام الى

معان أخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعانى الاول لا المعانى الاخرى التى نفهمها الآن منها وعلى العلم بعدم الاشتراك اذ مع وجوده جاز أن يكون المراد معنى آخر مغايراً لما فهمناه وعلى العلم بعدم المجاز اذ على تقدير التجوز جاز أن يكون المراد المعنى المجازى لا الحقيقى الذى تبادر الى أذهاننا وعلى العلم بعدم الاضمار اذ لو أضمر فى الكلام شئ تغير معناه عن حاله والمراد من الاضمار الحذف وعلى العلم بعدم التخصيص اذ على التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه وعلى العلم بعدم النسخ لان احتمال النسخ يمنع الجزم ببقاء المراد فى الزمان الثانى الذى ورد فيه الناسخ لكن هذه الامور غير مجزومة الانتفاء بل غايته الامر الظن بالانتفاء فلا يحصل لنا العلم اليقينى بالارادة وعلى العلم بعدم المعارض العقلى الدال على نقيض مادل عليه الدليل النقلى اذ لو وجد ذلك المعارض لقدم على الدليل النقلى بأن يؤول النقلى عن معناه الى معنى آخر لا يعارضه الدليل العقلى مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلى الدال على استحالة الجلوس فى حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء بجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قدم المعارض العقلى على النقلى لان ترجيح النقل على العقل ابطال للاصل بالفرع فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل فتوقف النقل على العقل فلو أبطلنا العقل بالنقل بطل النقل أيضاً لان بطلان الاصل يقتضى بطلان الفرع لكن عدم المعارض العقلى غير يقينى والحق ان الدلائل النقلية قد تفيد اليقين فى المسائل الشرعية بقرائن مشاهدة من المنقول عنه أو متواترة عنه تدل تلك القرائن على انتفاء الاحتمالات المذكورة وأما المعارض العقلى فلا يتصور هنا اذ لا طريق للعقل فى المسائل الشرعية ثم فى افادتها اليقين فى المسائل العقلية نظر لعدم القطع بعدم المعارض العقلى والمراد من المسائل الشرعية أمور يجزم العقل بامكانها ثبوتاً وانتفاء ولا طريق للعقل اليها والمراد من المسائل العقلية ما ليس كذلك الكل مأخوذ من شرح المواقف والاصفهانى (الفصل الرابع فى أحكام النظر) وفيه ثلاثة مباحث المبحث الاول ان النظر الصحيح المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته يفيد العلم بالمنظور فيه مطلقاً أى سواء كان فى التصورات أو التصديقات وسواء كانت التصورات والتصديقات فى الالهيات أو غيرها وهذا عند الجمهور والسمنية أنكروه مطلقاً والمهندسون أنكروه فى الالهيات وأما افادته الظن مطلقاً فقيل انها متفق عليها عند الكل انتهى أقول ولا يخفى أن الظن انما يتصور فى التصديقات (فروع ثلاثة) الفرع الاول فى كيفية افادة النظر الصحيح للعلم بالنتيجة وفيه ثلاثة مذاهب الاول مذهب الشيخ أبى الحسن الاشعرى وهو أن النظر الصحيح بعد الذهن لقبول النتيجة من مبدئها الفياض والنتيجة تفيض عليه منه تعالى بطريق جرى العادة من غير

وجوب

وجوب والثانى مذهب الفلاسفة وهو أن النظر الصحيح بعد الذهن والنتيجة تفيض عليه من المبدا وهو العقل الفعال عندهم على سبيل الوجوب أى اللزوم العقلى والثالث مذهب المعتزلة وهو أن النظر يولد العلم بالمطلوب من الناظر ومعنى التوليد أن يوجب وجود الشئ وجود آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح ومبنى ذلك أنهم لما أثبتوا البعض الحوادث مؤثرا غير الله قالوا الفعل الصادر منه أى من المؤثر غير الله ان كان بلا توسط فعل آخر صادر منه فهو الواقع بالمباشرة كالنظر الصادر من الناظر وان كان بواسطة فعل آخر صادر منه فهو الواقع بالتوليد كالعلم بالمطلوب المتولد من النظر الصحيح الصادر من الناظر مباشرة وفى المواقف والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته يتولد منه فعل آخر هو العلم بالنتيجة ويبنوا فساد مذهب المعتزلة ببيان استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء (الفرع الثانى) زعم ابن سينا أنه لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة اندراج الاصغر تحت الاكبر فانه لو انتفى التفطن بالاندراج لم يحصل العلم بالنتيجة كما اذا علم أن هذا الحيوان بغلة وعلم أيضا أن كل بغلة عاقر ثم مع العلم بهذه المقدمة الكلية رأى بغلة منتفخة البطن فظن أنها حبلى لعدم التفطن لاندراج هذه البغلة تحت قولنا كل بغلة عاقر والمصنف صوب رأى ابن سينا بأنه لو لم تلزم ملاحظة الاندراج والتفطن به لما تفاوتت الاشكال فى جلاء الانتاج وخفائه لكنها اختلفت فى جلاء الانتاج وخفائه بحسب جلاء ملاحظة الاندراج فيها وخفائها (الفرع الثالث) المشهور أن النظر الفاسد سواء كان فاسدا مادة أو صورة لا يستلزم الجهل أى الجزم بنتيجة كاذبة وان كان قد يجلبه اتفاقا قال فى شرح المواقف وهو الصواب والمختار عند الجمهور وقيل يستلزمه مطلقا أى سواء كان فساده من جهة المادة أو من جهة الصورة واختاره الامام الرازى وستعرف فساده قال المصنف والحق ان الفساد ان كان مقصورا على المادة استلزم وان كان مقصورا على الصورة أو شاملا لهما فلا وفى شرح المواقف ان الصواب أن الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل لا كليا لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم فاسد من جهة المادة مع أنه ينتج أن زيدا جسم وهو ليس بجهل بل علم (المبحث الثانى) ان النظر الصحيح كاف فى معرفة الله ولا حاجة الى معلم يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا خلافا للاسماعيلية فانهم يقولون لا تمكن معرفة الله الا من قول المعلم وهو الامام المعصوم ويزعمون استحالة خلو زمان من الازمنة عن وجوده (المبحث الثالث) فى وجوب النظر فى معرفة الله تعالى قال الدوانى والمراد بمعرفته ههنا التصديق بوجوده ووجوبه تعالى وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية وأما معرفة ذاته ففيه واقع عند المحققين ومنهم من قال بامتناعه فى العقل كحجة الاسلام وامام الحرمين والصوفية والفلاسفة أقول مراده من التصديق اليقينى بشهادة قوله ان الاشتغال بعلم

الكلام من قبيل فرض الكفاية وما هو فرض عين هو تحصيل اليقين بما يلج به صدره
وتطمئن به نفسه وان لم يكن دليلا تفصيليا   اعلم أن الناس اختلفوا في وجوب معرفة
الله تعالى فذهب الحشوية الذين قالوا الدين يتلقى من الكتاب والسنة الى أن معرفة
الله غير واجبة بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق ومرادهم من الاعتقاد ما يعم
التقليد   وذهب جمهور المسلمين الى أن معرفة الله تعالى واجبة ثم افترق هؤلاء فرقتين
فرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو الرياضة وتصفية الباطن   وهذا مذهب
المتصوفة وأصحاب الطريقة وفرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو النظر وهو
قول الاشاعرة والمعتزلة وهما اتفقا على أن معرفة الله تعالى واجبة والنظر طريقها
وهو واجب أيضا ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة الى أن وجوب النظر بالشرع لقوله تعالى
قل انظروا ماذا في السموات والارض ونحوه وذهب المعتزلة الى أن وجوبه بالعقل لان
شكر الله واجب عقلا وهو يتوقف على معرفة الله وهي تتوقف على النظر جميع ما ذكر
من الاصفهاني قال في شرح المواقف قد اختلف في أول الواجب على المكلف فالاكثر
ومنهم الشيخ أبو الحسن الاشعري على انه معرفة الله وقيل هو النظر فيها وهذا مذهب
جمهور المعتزلة والاستاذ أبي اسحق الاسفرايني وقيل هو أول جزء من النظر وقال
القاضي أبو بكر وابن فورك وامام الحرمين انه القصد الى النظر والنزاع لفظي اذ لو أريد
أول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة اتفاقا وان أريد أول الواجبات مطلقا
فالقصد الى النظر (الكتاب الاول في المقدمات) وفيه ثلاثة أبواب الباب الاول في
الامور الكلية وتسمى بالامور العامة أي الشاملة لجميع الموجودات أي الواجب
والجوهر والعرض وفيه ستة فصول   الفصل الاول في تقسيم المعلومات ذهب أهل الحق
الى أن المعدوم الممكن ليس بشيء وثابت ومتحقق في الخارج ولا واسطة بين الموجود
والمعدوم وتسمى تلك الواسطة عند من أثبتها الحال ولهذا قالوا ما من شأنه أن يعلم
اما أن يكون متحققا في الخارج وهو الموجود أولا وهو المعدوم فهذا التقسيم أثبت أن
لا واسطة بين الموجود والمعدوم وأن المعدوم ليس بشيء ومتحقق في الخارج وذهب
بعض الاشاعرة وهو القاضي أبو بكر الباقلاني وامام الحرمين في قوله الاول وبعض
المعتزلة أن المعدوم الممكن ليس بشيء ومتحقق في الخارج وأن الواسطة بين الموجود
والمعدوم أمر حق وهو الحال كالوجود ولهذا قالوا ما من شأنه أن يعلم اما أن لا يكون
له تحقق في الخارج أصلا لا باعتبار نفسه ولا باعتبار غيره وهو المعدوم   أو يكون له
تحقق باعتبار نفسه أي لا بتبعية الغير وهو الموجود أو باعتبار غيره   وهو الحال فهذا
التقسيم أثبت أن الواسطة حق وأن المعدوم ليس بشيء ومتحقق في الخارج وعرفوا الحال
بانه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقوله صفة يخرج الذات لانها لا تكون حالا
وقوله لموجود يخرج صفة المعدوم لان صفة المعدوم معدومة فلا تكون حالا   وقوله

لا موجودة يخرج الاعراض لانها متحققة باعتبار ذواتها فهي من قبيل الموجود
دون الحال وقوله ولا معدومة يخرج السلوب التي يتصف بها الموجود فانها
معدومات لا أحوال وذهب أكثر المعتزلة الى أن المعدوم الممكن شيء ومتحقق في
الخارج ولا واسطة بين الموجود والمعدوم ولهذا قالوا ما من شأنه أن يعلم ان تحقق في
نفسه أي تقرر وتميز في الخارج فهو الشيء والثابت في الخارج المتناول للموجود
والمعدوم الممكن عندهم وان لم يتحقق في نفسه أي لم يتقرر ولم يتميز في الخارج فهو المنفي
والممتنع ثم الشيء والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم
الممكن فهذا التقسيم أنبأ أن لا واسطة بين الموجود والمعدوم المطلق الشامل للممكن
والممتنع وأن المعدوم الممكن شيء وثابت في الخارج فالشيء والثابت عندهم أعم من
الموجود والمعدوم الممكن والكل من شرح المواقف وقال الفلاسفة في تقسيم المعلومات
كل ما يصح أن يعلم ان لم يكن له تحقق ما فهو المعدوم فان كان تحققه في خارج الذهن
فهو الموجود الخارجي وان كان في الذهن فهو الموجود الذهني ثم ان الموجود
الخارجي اما أن لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته أو يقبله وهو الممكن ثم الممكن
اما أن يكون في موضوع وهو العرض والموضوع عندهم محل يقوم ما حل فيه
أو لا يكون في موضوع وهو الجوهر سواء لم يوجد في محل أصلا كالجسم أو وجد في محل
لكن لا يكون ذلك المحل موضوعا له كالصورة الحالة في الهيولى فقولنا يقوم ما حل
فيه احتراز عن الهيولى بالنسبة الى الصورة لان الهيولى محل للصورة لكنها غير
مقومة لها بل الصورة مقومة للمادة عندهم فالمحل أعم من الموضوع عندهم
ثم الجوهر ينقسم عندهم الى مجرد كالعقول العشرة والنفوس الفلكية والى مادي
وهو الاجسام والمتكلمون لما أنكروا الوجود الذهني قالوا كل ما يصح أن يعلم اما
متحقق في الخارج أو لا الثاني المعدوم والاول ان لم يكن لوجوده أول فهو القديم
وان كان فهو الحادث والحادث اما متحيز وهو الجوهر أو حال فيه وهو العرض أو ليس
بمتحيز ولا حال فيه وهو محال عندهم وهم ينكرون العقول والنفوس المجردة اعلم
أن الوجود الذهني أثبته الفلاسفة ونفاه المتكلمون والخلاف انما نشأ من اختلافهم
في تفسير العلم فانه لما كان عند الفلاسفة عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن
للمعلوم لزمهم القول بالوجود الذهني وعند المتكلمين لما كان عبارة عن نسبة تتحقق
بين العالم والمعلوم أو صفة حقيقية قائمة بذات العالم موجبة للعالمية الموجبة لهذه
النسبة أنكروه كذا في شرح حكمة العين (الفصل الثاني) في الوجود والعدم وفيه خمسة
مباحث المبحث الاول في تصور الوجود تصور الوجود بديهي لا يحتاج الى تعريف
بل هو متصور بالبداهة لانه جزء من وجودي المتصور بداهة وجزء البديهي بديهي
فلا يجوز حينئذ أن يعرف الا تعريفا لفظيا وهو بيان أن هذا اللفظ وضع لهذا المعنى

وقيل هو كسبي فلا بد حينئذ من تعريفه والمختار أنه بديهي ثم ان الوجود بسيط وأيضا
هو أعرف الاشياء المبحث الثاني في كون الوجود مشتركا الوجود المتصور بالبداهة
مشترك بالاشتراك المعنوي بين جميع الموجودات بمعنى أن له معنى واحدا تشترك فيه
الموجودات بأسرها ويطلق على جميعها بمعنى واحد على ما ذهب اليه الفلاسفة
والمحققون من المتكلمين قال في حكمة العين الوجود الخارجي عبارة عن كون الشئ
في الاعيان ولاشك أن جميع الموجودات الخارجية مشتركة في هذا المعنى وقال
شارحه اذ الوجود الذهني عبارة عن كون الشئ في الاذهان والوجود المطلق
هو مطلق الكون أقول لاشك أن جميع الموجودات خارجية أو ذهنية مشتركة
في مطلق الكون فثبت أن للوجود معنى واحدا هو الكون تشترك فيه الموجودات
بأسرها واستدلوا على الاشتراك المعنوي بأن الموجود ينقسم الى الواجب والممكن
وينقسم الممكن الى الجوهر والعرض ومورد القسمة مشترك بين جميع الاقسام
فالموجود مشترك بين جميع الموجودات ويلزم من اشتراك الموجود بينها اشتراك
الوجود بينها واعترض عليه بأنه يجوز أن يكون المنقسم الى الواجب والممكن لفظ
الموجود بمعنى أن لفظ الموجود ما وضع لهذا أو لذلك كانقسام العين الى معانيه
واللازم منه ليس الا الاشتراك اللفظي وأنكر الاشعري الاشتراك المعنوي وقال
لا اشتراك الا في لفظ الوجود وليس للوجود معنى يشترك فيه جميع الموجودات قال
بعض الافاضل في حاشية الاصفهاني لم يرد الشيخ بذلك أنه موضوع لها بأوضاع
متعددة فانه بعيد جدا بل انه موضوع بالوضع العام لكل ماهية وجعل آلة ملاحظة
الماهيات عند الوضع مفهوم الماهية أقول فحينئذ يكون وضعه كوضع
الضمائر على ما بين في محله المبحث الثالث في زيادة الوجود وعدم زيادته اعلم أنه قال
سيد المحققين في حاشية شرح حكمة العين ان الخلاف انما هو في الوجود الخاص
لا الوجود المطلق اذ لا نزاع في أن المطلق زائد في الواجب والممكن وانما الخلاف
في الخاص أقول لعل مراده أنه لا نزاع في أن المطلق زائد عند من أثبته وهم
الفلاسفة وجمهور المتكلمين وأما من لم يثبته وهو الشيخ لانه لم يقر بالاشتراك المعنوي
فكيف يمكنه القول بزيادته فنقول الوجود الخاص فيه ثلاثة مذاهب الاول أنه زائد
أي ليس بجزء الماهية ولا عينها في الواجب والممكنات وهو مذهب جمهور المتكلمين
والثاني أن وجود كل شئ عين ماهيته واجبا كان أو ممكنا وهو مذهب الشيخ
أبي الحسن الاشعري والثالث أن وجود الواجب عين ماهيته ووجود الممكنات زائد
على ماهياتها وهو مذهب الفلاسفة اعلم أن الوجود اذا كان زائدا على الماهيات
فسببه اما نفس الماهية ونظيره نسبة ماهية الاربعة الى زوجيته واما صفة أخرى من
صفات تلك الماهية ونظيره نسبة متعجبية الانسان الى ضاحكيته ويسمى كل من هذين

السببين السبب المقارن وأما شيء مغاير للماهية وصفاتها ولو يسمى السبب المباين وتظيره سببية النار لسخونة الماء لكن سبب وجود الواجب ماهيته لا صفة أخرى له ولا الامر المباين وسبب وجود الممكنات هو الامر المباين وهو الواجب تعالى (المبحث الرابع) في أن المعدوم ليس بثابت قال في شرح المواقف هذه المسئلة من أمهات المسائل الكلامية اذ يتفرع عليها أحكام كثيرة من جملتها أن الماهيات غير مجعولة اعلم أنه لاخلاف في أن المعدوم المحال وهو المراد من المنفي ليس بشيء وثابت وانما الخلاف في أن المعدوم الممكن هل هو شيء في الخارج على معنى أن له تقررا في الخارج منفكا عن الوجود فعند الاشاعرة وأبي الهذيل وأبي الحسين البصري من المعتزلة أن المعدوم الممكن ليس بشيء أي ليس بثابت ومتقرر في الخارج كالمعدوم الممتنع لان الوجود عندهم نفس الماهية فرفعه رفعها ووافقهم الفلاسفة فان الماهية الممكنة عندهم وان كان وجودها زائدا على ذاتها الا أنها لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجي والذهني فاذا انتفت عنهما لا يكون شيأ وثابتا لا في الخارج ولا في الذهن نعم ان المعدوم في الخارج يكون شيأ في الذهن عند الفلاسفة وعند سائر المعتزلة أن المعدوم الممكن شيء أي ثابت في الخارج فان الماهية عندهم غير الوجود ومعروضة له وقد تخلو عنه مع كونها متحققة في الخارج واستدلوا على ذلك بأن المعدوم الممكن متميز وكل متميز ثابت لان التميز صفة للمتميز وثبوت الصفة فرع الموصوف ونقض بالمعدوم الممتنع فالثبوت عندهم أعم من الوجود ومقابل للممتنع (المبحث الخامس) في الحال اتفق الجمهور على نفي الحال وقد عرفت معناه وقال بثبوت الحال القاضي أبو بكر منا وأبو هاشم وأتباعه من المعتزلة وامام الحرمين أولا فانهم أثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم وسموها بالحال كالوجود والايقاع وجميع المعاني المصدرية من قبيل الحال (الفصل الثالث في الماهية) وفيه ثلاثة مباحث (المبحث الاول في نفس الماهية) قال الاصفهاني الماهية مشتقة من ما هو وهي أي الماهية ما به يجاب عن السؤال بما هو وانما نسبت الى ما هو لانها تقع جوابا عنه ثم قال ان لكل شيء فرض جزئيا كان ذلك الشيء كزيد أو كليا سواء كان الكلي نوعا كالانسان أو جنسا كالحيوان أو غيره كالفصل والخاصة والعرض العام حقيقة وهي التي ذلك الشيء بها ذلك الشيء قال المحقق الشريف في شرح المواقف ان لكل شيء كليا أو جزئيا حقيقة هو بها هو هذا تفسير لمفهوم حقيقة الشيء أي مطلقا والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة الكلية تسمى ماهية انتهى وظهر من كلامه قدس سره أن الحقيقة أعم من الهوية والماهية ثم ان الحقيقة أمر مغاير لما عداها من العوارض وعوارض الماهية عند الفلاسفة ثلاثة أقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي هي أي مع قطع النظر عن وجودها

الخارجي والذهني كالزوجية العارضة لماهية الاربعة فان الزوجية لازمة لماهية الاربعة وعارضة لها سواء وجدت الاربعة في الخارج أو في الذهن وقسم يلحق الماهية باعتبار الوجود الخارجي نحو التناهي والحدوث العارضين للجسم في الخارج فان امثال ماذكر لا يلزم لماهية الجسم بل لوجوده الخارجي وقسم يلحق الماهية باعتبار الوجود الذهني نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية العارضة للاشياء الموجودة في الذهن وليس في الخارج ما يطابقها أي ما يطابق الذاتية والعرضية الخ وتسمى هذه بالمعقولات الثانية كذا في شرح المواقف اذا عرفت هذا فنقول ان الحقيقة من حيث هي مغايرة لما عداها من الامور التي تعرض لها بمعنى أن تلك الامور العارضة ليست عين الماهية ولا داخلة فيها لا بمعنى أنها ليست بمتصفة بشئ منها اذ لا بد للماهية من اتصافها بشئ من النقيضين سواء كان ذلك العارض لازما كالزوجية اللازمة لماهية الاربعة أو مفارقا كالكتابة للانسان وبيان تلك المغايرة أن الانسانية من حيث هي انسانية مغايرة لعوارضها فالانسانية ليست بموجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص أي ليس شئ منها عين الانسان ولا داخلا فيه والا فلو كانت الوحدة مثلا عين الانسان أو داخلة فيه لما صدق الانسان على الكثير نعم ان الماهية لا تخلو عن واحد من العوارض فالانسان لا يخلو عن واحد مما ذكر فالماهية اذا أخذت من حيث هي هي مع قطع النظر عن أن يقارنها شئ من العوارض أو لا يقارنها تسمى ماهية مطلقة والماهية بلا شرط شئ واذا أخذت مع المشخصات واللواحق الخارجية تسمى مخلوطة والماهية بشرط شئ وهو موجود في الخارج وكذا الاول وهي الماهية المطلقة موجودة في الخارج لكونه جزأ من الماهية المخلوطة واذا أخذت الماهية بشرط العراء عن المشخصات واللواحق الخارجية تسمى مجردة والماهية بشرط لا شئ وذلك غير موجود في الخارج لان الوجود الخارجي أيضا من العوارض الخارجية وقد فرض مجردا عنها بل انما يكون في العقل فان قلت كونه في العقل من اللواحق أيضا وقد فرض مجردا عنها فكيف يتصور فيه الوجود في العقل قلت لم يعتبر تجريدها عن جميع اللواحق خارجية أو ذهنية بل اعتبر تجريدها عن اللواحق الخارجية فقط وكونه في العقل انما هو من اللواحق الذهنية فالماهية المجردة والماهية المخلوطة متباينان متباينين أخصين تحت أعم وهي الماهية المطلقة وبما ذكر ظهر ضعف مازعم افلاطون وهو أن لكل نوع شخصا موجودا في الخارج باقيا مستمرا أزلا وأبدا حال كونه مجردا عن المشخصات واللواحق الخارجية وتسمى هذه افرادا بالمثل الافلاطونية واستدل عليه بأن هذا المجرد جزء مشترك بين الماهيات المخلوطة الموجودة في الخارج ووجه ضعفه أن المجرد عن المشخصات واللواحق الخارجية لا يوجد في الخارج

كما عرفت وأما استدلاله بأن هذا الشخص المجرد جزء مشترك بين المخلوطات ففاسد لأن المجرد يباين المخلوط كما عرفت فكيف يكون جزأ منه (المبحث الثاني في أقسام الماهية) الماهية اما أن تكون بسيطة لا تلتئم من عدة أمور أو مركبة تقابلها وتنتهي المركبة الى البسيطة وكل منهما تعتبر بالقياس الى العقل تارة وبالقياس الى الخارج أخرى أقول حتى ان بعض الماهيات يكون بسيطا في الخارج ومركبا في العقل كالنقطة فانها لا تنقسم في الخارج فلو فرضنا أن ماهيتها العقلية عرض لا ينقسم فهي مركبة فالاقسام أربعة بسيط عقلي لا يلتئم في العقل من عدة أمور تجمع فيه كالجنس العالي وبسيط خارجي لا يلتئم من أمور في الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس فانها بسيطة في الخارج وان كانت مركبة في العقل ومركب عقلي يلتئم من أمور متمايزة في العقل فقط قيل مثاله هو البسيط الخارجي كالعقول والنفوس ومركب خارجي يلتئم من أجزاء متمايزة في الخارج كالبيت كذا في شرح المواقف بيان تقسيم الاجزاء للماهية المركبة ههنا تقسيمان التقسيم الاول أن الاجزاء ان صدق بعضها على بعض فتداخلة سواء كان بينهما تساو أو عموم مطلق أو من وجه كالاجناس والفصول وان لم يصدق فتباينة ثم المتباينة اما متشابهة في الماهية كوحدات العشرة فان ماهية العشرة وغيرها من الاعداد مركبة من الوحدات الموجودة فيها وماهية كل واحدة من الوحدات موافقة لماهية الاخرى واما مخالفة في الماهية ثم المخالفة في الماهية اما متمايزة عقلا لا حسا كالجسم المركب من الهيولى والصورة فانهما متمايزتان في العقل دون الحس واما متمايزة خارجا أي حسا كاعضاء البدن التقسيم الثاني أن أجزاء الماهية المركبة اما أن تكون وجودية بأسرها بمعنى أن لا يكون في مفهوماتها سلب أو لا تكون كذلك والقسم الاول اما حقيقية أي غير اضافية كما مر من الجسم المركب من الهيولى والصورة أو اضافية نحو الاقرب فان ماهيته مركبة من القرب والزيادة فيه وكلاهما أضافيان لان القريب انما يكون قريبا بالنسبة الى الشيء وليس القرب صفة حقيقية ألا ترى أنه يجتمع مع نقيضه في شيء واحد فان الشيء الواحد يكون قريبا بالنسبة الى شيء وبعيدا بالنسبة الى شيء آخر ولو كان صفة حقيقية لا يجتمع مع نقيضه وكذا الزيادة صفة اضافية لانه بالنسبة الى ما يزيد عليه فالاقرب ماهيته اضافية أو ممتزجة من الحقيقية والاضافية كسرير الملك فان ماهيته مركبة من الجسم المخصوص وهو قطع الخشب ومن الاضافة الى الملك والجزء الثاني شيء اضافي وأما الملك فخارج عن الماهية لان المضاف اليه خارج عن حقيقة المضاف وان كانت الاضافة داخلة فيه من حيث هو مضاف والقسم الثاني هو ما لا تكون وجودية بأسرها فاما أن يكون بعضها وجوديا وبعضها عدميا نحو القديم فانه موجود لا أول له فقد تركب مفهومه من وجودي وعدمي

وهذا انما يكون في الماهية الاعتبارية وأما الماهيات الحقيقية فلا تكون أجزاؤها الا موجودة واما أن تكون بأسرها معدومة وهو غير متصور بل احتمال عقلي فقط فان المعدومات لا تعقل الاضافة الى الموجودات فيكون المعنى الوجودي ساقطا هنالك قطعا كذا في شرح المواقف وهنا فروع ثلاثة الفرع الاول أن الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل الجاعل أولا أقول مرادهم بهذا الجعل جعل ماهية الانسان مثلا ماهية الانسان وأما اتصافها بالوجود فهو بالجعل اتفاقا وفيه مذاهب ثلاثة الاول أنها غير مجعولة مطلقا سواء كانت بسيطة أو مركبة وهذا مذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة ودليلهم أنه لو كان كون الانسانية انسانية مثلا بجعل جاعل لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية لان ما يكون أثر الجعل يرتفع بارتفاعه وسلب الشيء عن نفسه محال بديهة والجواب أن الماهية عند عدم جعل الجاعل لا تثبت في الخارج وما لم يثبت في الخارج يصح سلبه عن نفسه وانما المحال سلب الشيء الثابت في الخارج عن نفسه ولا يرد عليهم أن ما فرض كونه مجعولا من وجود أو موصوفية الماهية بالوجود فهو أيضا ماهية في نفسه والمقدر أن لا شيء من الماهيات بمجعولة فلا تكون حينئذ ماهية الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود بجعل الجاعل فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وذلك مما لا يقول به عاقل لانه يجاب عنه بان المجعول هو الوجود الخاص المسمى بالهوية بمعنى الحقيقة الجزئية لا ماهية الوجود فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات بأسرها ارتفاع المجعولية رأسا هذا هو المفهوم من شرح المواقف وظهر منه أن النزاع بالمجعولية وعدمها انما هو في الحقيقة الكلية المسماة بالماهية لا في الحقيقة الجزئية التي تسمى بالهوية وفي بعض التعليقات على شرح المواقف لقائل أن يقول امتناع مجعولية الماهية يستلزم امتناع مجعولية الهوية أيضا لان الهوية هي الماهية مع التشخص وهو أيضا ماهية أقول فساده ظاهر لان الماهية مع التشخص هي الحقيقة الكلية والمجموع المركب من الماهية والتشخص ليس بحقيقة كلية والمذهب الثاني أن الماهيات الممكنة كلها مجعولة أما البسيطة فلانها ممكنة والممكن محتاج لذاته الى فاعل وأما المركبة فكذلك أيضا ولان أجزاءها البسيطة مجعولة كذا في شرح المواقف قيل هو مذهب المتكلمين والمذهب الثالث أن الماهية المركبة مجعولة بخلاف الماهية البسيطة فان قلت ليست الماهية المركبة الا مجموع الماهيات البسيطة فاذا لم يكن شيء من الاجزاء مجعولا لم يكن المركب أيضا مجعولا قيل في جوابه مجعولية المركب بمعنى مجعولية انضمام بعضها الى بعض وفي شرح المواقف ان هذه المسئلة من مزال الاقدام أقول موقع النزاع الماهيات الموجودة وهي المحصص وأما الماهيات المعدومة وهي الماهيات قبل وجود أفرادها

والماهيات بشرط لاشيء فغير مجعولة عندنا بناء على أن المعدوم ليس بشيء وثابت في الخارج حتى لو قلنا بثبوته فيه للزمنا القول بالجعل وعند المعتزلة أيضا غير مجعولة قال في شرح المواقف المعدومات الممكنة عند المعتزلة ذوات متقررة ثابتة في أنفسها من غير تأثير الفاعل فيها وانما تأثيره في اتصافها بالوجود انتهى وبالجملة الماهيات غير مجعولة عند المعتزلة سواء كانت معدومة أو موجودة بوجود الافراد فتدبر (الفرع الثاني) ان المركب اما أن يقوم بنفسه بمعنى أنه لا يفتقر في قيامه الى محل وهو الجوهر أو لا يقوم بنفسه وهو العرض فان كان الاول يستقل أحد أجزائه أي يكون قائما بنفسه لا يقوم بمحل والباقي من الاجزاء يقوم بذلك الجزء المستقل وذلك كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان الهيولى قد استقل وقام به الصورة وان كان الثاني اى ان قام المركب بغيره قام بذلك الغير جميع أجزاء ذلك المركب عند من لا يجوز قيام العرض بالعرض أو قام بعض أجزاء المركب بالغير الذي قام المركب به والجزء الآخر قام بالقائم بالغير عند من يجوز قيام العرض بالعرض وذلك كالحركة السريعة القائمة بالجسم فانها مركبة من الحركة والسرعة فالحركة قائمة بالجسم والسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم (الفرع الثالث) قيل يجب أن يكون الفصل علة لوجود الجنس فان أريد بهذا الكلام أن الفصل علة لطبيعة الجنس في الخارج فهو خطأ لان الفصل في الخارج بعينه الجنس وان أريد أن الجنس أمر مبهم قابل لان يكون أشياء كثيرة والفصل يعينه فيكون أحد الاشياء الكثيرة وهو كلام حق (المبحث الثالث) في التعين وفي شرح المواقف أن الماهية كالانسان مثلا تقبل الشركة والتعين المخصوص لا يقبل الشركة كتعين زيد مثلا فانه لا يمكن فرض اشتراكه بين أمور متعددة بالبداهة فالتعين غير الماهية وقد اختلف في التعين بعد الاتفاق على انه غير الماهية هل هو موجود في الخارج أولا فذهب الفلاسفة الى أن التعين وجودي لانه جزء المعين الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه بالضرورة وأما المتكلمون فقالوا التعين أمر عدمي لانه لو كان موجودا في الخارج لكان له تعين فان كل موجود خارجي لا بد أن يكون متعينا وننقل الكلام الى تعين التعين تسلسل كذا في شرح المواقف وشرح المقاصد وأقول المستنبط من شرح المقاصد أن المعين كزيد مثلا مركب من الماهية مع شيء آخر يخصصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة ويسمى ما به التعين فان أريد من التعين في محل النزاع المعنى المصدري فالحق انه أمر اعتباري لا وجود له في الخارج وان أريد به ما به التعين فالحق أنه موجود في الخارج ثم أقول المفهوم من سوق كلام المصنف والامام الهاني أن التعين اذا كان معدوما لا يكون زائدا على الماهية وان كان مغايرا لها فالتعين المفروض غيريته للماهية ان فرض موجودا فهو غير الماهية وزائد عليها

وإن فرض متعدداً فما هو غير الماهية لكنه أمر زائد عليها فالزائد في اصطلاح
العقوليين لا يطلق إلا على الموجود المغاير (فروع) قالت الفلاسفة الذاهبون إلى
كون التعين وجودياً الماهية إن اقتضت التعين والتشخص لذاتها انحصر نوعها
في الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعين كالعقول العشرة فإن كل عقل
عندهم نوع منحصر في شخص واحد وإن لم تقتض تكون علة التعين أو التشخص مواد
الماهية وأعراضاً فقط بالمواد فتتعدد أفراد الماهية حينئذ بتعدد المواد والعوارض
أما الأول فكالأفلاك التسعة فإن ماهياتها متحدة لكن موادها أي هيولاها
مختلفة فاقتضت كل مادة تعيناً مغايراً لما تقتضيه المادة الأخرى فتعددت أفراد الفلك
وأما الثاني فكالعناصر الأربعة فإن هيولى العناصر واحدة مشتركة بينها
وإنما اختلفت وتعددت أشخاص كل نوع من أنواع العناصر بسبب اختلاف
عوارض تعرض لذلك النوع وهي الاستعدادات المختلفة العارضة له بحسب القرب
والبعد من الفلك كذا يفهم من المواقف وشرحه ولما كان ما ذكره الفلاسفة من كون
الماهية أو موادها أو أعراضها علة المراد باطلا قال المصنف والحق أن سبب تشخص
أشخاص الماهية إرادة الفاعل المختار فإن إرادته تقتضي اختصاص كل مادة
بتشخص مناسب لها (الفصل الرابع في الوجوب والإمكان والقدم والحدوث)
وفي المواقف أن الوجوب والإمكان والامتناع بديهية التصور وقال بعض الأفاضل
أما التعريفات التنبيهية فهي أن يقال الوجوب اقتضاء الشيء لذاته الوجود والامتناع
اقتضاء الشيء لذاته العدم والإمكان عدم اقتضاء الشيء الوجود والعدم وفي هذا
الفصل خمسة مباحث (المبحث الأول) في أن هذه الأربعة أمور عقلية لا وجود لها
في الخارج وهو الحق قال في المواقف وزعم بعض المجادلين أن الوجوب والإمكان
وجوديان وفي شرحه ولم يدع أحد كون الامتناع وجودياً (المبحث الثاني) في أحكام
الوجوب لذاته أي لذات الشيء وهي أربعة الأول أن الوجوب لذاته ينافي الوجوب
لغيره أي الواجب لذاته لا يكون واجباً لغيره وإلا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب
ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة فلم يكن الواجب لذاته واجباً إذ الواجب لذاته
لا يرتفع بارتفاع الغير والثاني أن الوجوب لذاته ينافي تركيب الواجب إذ لو تركب
الواجب لذاته لاحتاج إلى جزئه وجزء الشيء غيره والمحتاج إلى الغير ممكن فيلزم كون
الواجب ممكناً والثالث أن الوجوب لذاته لو قدر كونه موجوداً في الخارج لم يكن
زائداً على ماهية الواجب بل كان عينها لامتناع الجزئية وتوضيحه على ما يفهم من
شرح المواقف أن للوجوب ثلاثة معان الأول ما به تميز الذات عن الغير وهو بهذا
المعنى موجود في الخارج وعين ذاته تعالى لأنه تعالى بذاته يتميز عن الغير فما به يتميز
عن الغير هو ذاته تعالى والثاني اقتضاء الذات الوجود وهذا المعنى أمر اعتباري

والثالث الاستغناء عن الغير يعني عدم توقفه في وجوده على الغير وهذا المعنى أمر عدمي والرابع أن الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين أي لا يكون في الموجودات واجبان وجوبهما لذاتهما بل تلزم الوحدة للواجب لذاته وسيأتي بيانه في الالهيات فان قلت اذا لم يكن في الموجودات واجبان يلزم أن لا يتصف الواجب لذاته بصفات زائدة على الذات لانه لو تصف بها فان كانت الصفات واجبات لذواتها أي لذوات الصفات أي ان اقتضت كل صفة وجودها يلزم تعدد الواجب لذاته وهو باطل وان كانت ممكنة وكل ممكن جائز الزوال فيلزم أن يجوز زوال الصفات عن الذات وهو محال مع أن الاشاعرة يقولون بصفات زائدة على الذات يجاب عنه باختيار أن الصفات ممكنة ولا نسلم أنها جائزة الزوال وانما يلزم ذلك أن لو كان مقتضاها غير الذات لكن مقتضاها الذات فالذات توجب صفاتها فكما أن الذات لا يجوز زواله كذلك لا يجوز زوال ما أوجبه والحاصل أنه تعالى موجب في صفاته ومختار في سائر الممكنات (المبحث الثالث في أحكام الامكان) اعلم أنه قد وقع في المواقف في ابحاث الحدوث والامكان أن الامكان على قسمين امكان ذاتي وامكان استعدادي ووقع توضيحهما في بعض منهوات آداب المسعودي بأن الامكان على قسمين أحدهما الذاتي وهو ما لا يكون طرفه المخالف واجبا بالذات وان كان واجبا بالغير والثاني الاستعدادي ويسمى أيضا الامكان الوقوعي وهو ما لا يكون طرفه المخالف واجبا لا بالذات ولا بالغير حتى لو فرض وقوع الطرف الموافق لا يلزم المحال بوجه والاول أعم من الثاني مطلقا انتهى والمفهوم من شرح المواقف أن الامكان الاستعدادي هو كون مادة الحادث مستعدة لقبول صورته من المبدا الفياض وأن الامكان الاستعدادي أمر موجود متفاوت بالقرب والبعد والقوة والضعف فان استعداد النطفة للانسان أقرب وأقوى من استعداد العناصر له وأن القول بالامكان الاستعدادي مذهب الفلاسفة بناء على أن الفاعل موجب عندهم وانما يختص ايجاده ببعض دون بعض لاختلاف استعداد القوابل ومذهب أهل الحق أن المبدئ مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته ولا يتوقف خلقه وتأثيره على استعداد المحل ولا يخفى أن البحث ههنا من الامكان الذاتي فاعلم أن أحكام الامكان الذاتي أربعة الحكم الاول أن الامكان علة الحاجة أي الامكان يحوج الممكن الى السبب أي المؤثر لان الامكان استواء طرفي الوجود والعدم للممكن بالنسبة الى ذاته والممكن لما استوى طرفاه احتاج الى مرجح وجوده على عدمه والعلم بالاحتياج الى المرجح بعد تصور الممكن والحاجة بديهي قال الاصفهاني فان كل عاقل يتصور الممكن والحاجة يحكم بالضرورة انه يحتاج الى مرجح وكون الامكان وحده علة الحاجة مذهب الفلاسفة وبعض المتكلمين وقد قال قدماء المتكلمين علة حاجة الممكن الحدوث وقال

بعضهم علة الحاجة مجموع الامكان والحدوث وذهب طائفة أخرى منهم الى أن علة الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث وأقوال هذه الطائفة الثلاثة من المتكلمين غير صحيحة لان الحدوث صفة الوجود متأخرة عن التأثير والتأثير متأخر عن الحاجة لان الشيء ان لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثير المؤثر فيه فالحدوث متأخر عن الحاجة فلا يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزأ من علتها ولا شرطا لتأثير علتها لان هذه الاشياء المنفية تقتضي تقدم الحدوث على الحاجة وهو متأخر عنها وأجاب عنه في المواقف بأن مراد هذه الطائفة العلية في الذهن بمعنى أن حكم العقل بالحاجة لاجل ملاحظة الحدوث وليس مرادهم أن الحدوث علة للحاجة في الخارج (الحكم الثاني) الممكن لا يكون أحد طرفيه أي الوجود والعدم أولى به لذاته والمراد أولوية لا تصل الى حد الوجوب والامتناع والا فالممكن ما ليس بواجب ولا ممتنع فيكون البحث مما لا فائدة فيه ولا يبقى الى الخلاف فيه مجال مع أنهم خالفوا فيه فمنهم من قال العدم أولى بالذات بالممكنات السيالة أي غير القارة كالحركة والزمان اذ لولا أن العدم أولى بها لجاز بقاؤها ورد بأنه يدل على أولوية عدم البقاء للممكنات السيالة لا على أولوية عدم الوجود لها والنزاع فيها وقال بعضهم العدم أولى بالذات بالممكنات كلها اذ يكفي للممكنات في عدمها انتفاء جزء من عللها ولا يتحقق وجودها الا بتحقق جميع أجزاء عللها فالعدم أسهل وقوعا فهو أولى ورد بأن سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضي أولوية العدم لذاتها (الحكم الثالث) الممكن ما لم يجب صدوره عن مؤثره لم يوجد أي ما لم يكن صدوره مقتضى مؤثره لم يوجد وهذا الوجوب الحاصل من ايجاب المؤثر هو الوجوب السابق على وجوده الممكن واذا وجد الممكن فحال وجوده لا يقبل العدم لامتناع اجتماع النقيضين وهذا أي عدم قبول العدم هو الوجوب اللاحق بوجود الممكن فالوجوبان عرضا للممكن لا من ذاته بل الاول باعتبار وجود سببه والثاني باعتبار وجوده فكل ممكن موجود محفوف بوجوبين وهذا مذهب الفلاسفة كما صرح به في التلويح ثم ان المفهوم من التوضيح والتلويح أن الوجوب عند المتكلمين واحد وهو مع الوجود معلولا علة واحدة هي المؤثر التام ولما كان كل منهما محتاجا الى الآخر جاز أن يعتبر الوجوب متقدما والوجوب مؤثرا والعكس ولما كانا معلولي علة واحدة جاز أن يعتبرا متقارنين (الحكم الرابع) الممكن يستصحب الاحتياج الى المؤثر حالة بقائه وهو وجوده في الزمان الثاني لبقاء الامكان الموجب للاحتياج لان الامكان للممكن ضروري أي ممتنع الانفكاك فقد احتاج الممكن حالة بقاء وجوده الى المؤثر فالمؤثر حالة البقاء يفيد أثرا ليس هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك بل أمرا متجددا هو بقاء الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك والحاصل أن وجود الممكن كما أنه يحتاج في حدوثه الى المؤثر كذلك يحتاج في بقائه الى المؤثر وفي شرح المقاصد أن علة الوجود قد تكون

علة للبقاء أيضا كالشمس تفيد ضوء المقابل وبقاء ذلك الضوء أيضا وقد تكون علة البقاء أمرا آخر غير علة الوجود كمماسة النار تفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى استدامة المماسة واستمرارها بتعاقب الاسباب (فائدة) في شرح المقاصد الامكان قد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم وهو الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود سواء سلبت الضرورة من العدم أيضا أم لا بل كان العدم ضروريا فيقال حينئذ انه ممكن العدم معناه أن طرف الوجود غير ضروري بمعنى أنه ليس بواجب فيقابل الوجوب ويعم الامكان الخاص والامتناع وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم سواء سلبت الضرورة من الوجود أيضا أم لا بل كان الوجود ضروريا فيقال حينئذ انه ممكن الوجود ومعناه أن طرف العدم غير ضروري بمعنى أنه ليس بممتنع فيقابل الامتناع ويعم الامكان الخاص والوجوب ويسمى الامكان بالمعنيين الاخيرين الامكان العام فللامكان العام معنيان وليس للامكان العام معنى واحد يعم الامكان الخاص والوجوب والامتناع وهو سلب ضرورة أحد الطرفين انتهى ملخصا (المبحث الرابع في القدم) القدم ينافي تأثير الفاعل المختار لان تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار والقصد الى ايجاد الشيء المقارن لعدم الاثر في ذلك الشيء لان القصد الى ايجاد الموجود محال فذلك الشيء يكون في حال قصد المؤثر الى ايجاده معدوما فيكون وجوده حادثا قال في شرح المواقف لا يكون القديم أثرا صادرا من القادر المختار اتفاقا من المتكلمين وغيرهم والفلاسفة انما أسندوا القديم الذي هو العالم عليهم الى الفاعل الذي هو الله تعالى لاعتقادهم أنه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار ولو اعتقدوا كونه تعالى مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المسند اليه تعالى ثم المتكلمون اتفقوا على نفي القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته فان قلت كيف حكمت بهذا الاتفاق وبعض المتكلمين وهم المعتزلة ينفون القدم عن الصفات أيضا قلت المعتزلة وان أنكروا أن يوصف بالقدم ماسوى الله تعالى سواء كان ماسواه صفة له تعالى أو لم يكن انكارا بحسب اللفظ لكن قالوا بقدم الصفات معنى فانهم أثبتوا لله تعالى أحوالا خمسة لا أول لها وهي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والالوهية حالة خامسة أثبتها أبو هاشم من المعتزلة علة للاحوال الاربعة مميزة للذات لان ذات البارى يشاركه سائر الذوات على زعم أبي هاشم في الذاتية ويمتاز عنها بصفة الالوهية قال الاصفهاني في بعض منهواته والحق أن ماهيته اقتضت المخالفة لسائر الذوات بالذات لا بالصفات اعلم أنه يفهم من شرح المواقف أن القديم بمعنيين مشهور وهو موجود لا أول له وغير مشهور وهو ثابت لا أول له والثاني أعم من الاول لشموله الحال أيضا والكلام هنا في القديم بالمعنى المشهور وهذه الاحوال التي أثبتها المعتزلة أحوال لا توصف عندهم بالوجود

فلا تكون قديمة بهذا المعنى فيفسد الحكم بالاتفاق المذكور (المبحث الخامس
في الحدوث) وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم وهذا هو المسمى بالحدوث الزماني
ويقابله القدم الزماني وهو أن لا يكون الوجود مسبوقا بالعدم وقد يفسر الحدوث
بالحاجة الى الغير ويسمى حدوثا ذاتيا ويقابله القدم الذاتي وهو عدم الاحتياج
في الوجود الى الغير فيكون الحدوث بالتفسير الثاني أعم منه بالتفسير الاول اذ المعلول
القديم بحسب الزمان ان ثبت كان حادثا بهذا المعنى الثاني دون المعنى الاول قال
الاصفهاني فكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا قال الفلاسفة الحدوث
الزماني يستدعي تقدم مادة ومدة خلافا للمتكلمين ومعنى المادة المحل والمحل
اما موضوع ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان الحادث صورة أو جسم
يتعلق به الحادث ان كان الحادث نفسا كذا في شرح المواقف والمدة بضم الميم معناها
الزمان ومرادهم بها هنا الزمان المقارن لعدم الحادث وفي شرح المقاصد ونحو ذلك
أي قولهم الحدوث الزماني يستدعي تقدم مادة ومدة على قدم المادة والزمان وأرادوا
من المادة المادة القديمة القابلة للصور والاعراض الحادثة (الفصل الخامس
في الوحدة والكثرة) وفيه ثلاثة مباحث (المبحث الاول في حقيقتهما) اعلم
أن الوحدة والكثرة بديهيتان فلا يجوز حينئذ أن يعرفا الا تعريفا لفظيا ولا يمكن
أن يعرفا تعريفا حقيقيا والتعريف اللفظي على ما حققه السيد الشريف تعيين
مفهوم اللفظ من بين المفهومات الحاصلة المعلومة للسامع وليس المراد منه تحصيل
ما ليس بحاصل ومآله التصديق بأن هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى المعلوم وهو طريق
أهل اللغة وحقه أن يكون بلفظ أشهر مرادف للمعرف وان لم يوجد ذكر مركب
يقصد به تعيين المعنى من بين المعاني الحاصلة لا تفصيله وأما التعريف الحقيقي
فهو تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات فما ذكره المصنف من التعريفين للوحدة
والكثرة تعريفان لفظيان لهما فالوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم الى أمور متشاركة
في تمام الماهية سواء لم يكن منقسما أصلا كالواجب تعالى فوحدته هي الوحدة
الحقيقية وكذا حال النقطة أو كان منقسما الى أمور مخالفة في تمام الحقيقة كالانسان
الواحد الذي ينقسم الى اليد والرجل والرأس فان هذه الاشياء غير متشاركة في تمام
الحقيقة فوحدة الانسان هي الوحدة الاضافية وأما الكثرة فهي كون الشيء بحيث
ينقسم الى أمور متشاركة في تمام الحقيقة كعشرين أو أفراد من نوع واحد قال
في شرح المواقف ولا يذهب عليك أن الكثرة المجتمعة من المختلفة الحقائق كالانسان
والفرس والحمار داخلة في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالاولى أن يقال الوحدة
كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم أقول فان قلت كيف توجد
الوحدة حينئذ في الانسان الواحد مع أنه ينقسم الى اليد والرجل قلت الوحدة تعرض

لانسانيته فانه انسان واحد من افراد الانسان والمنقسم هو معروض الانسانية
وهو الجسم فمعروض الوحدة لا ينقسم أصلا وان انقسم معروض معروضها الا ترى
أن فردين من نوع واحد منقسم وكثير وأما الاثنينية العارضة لهما فواحدة لعدم
انقسامها اذ ليس فى الفردين اثنينيتان ثم ان الوحدة تساوق الوجود أى تساويه
فكل ماله وحدة فهو موجود فى الجملة وكل موجود فله وحدة ما حتى الكثير الذى
هو أبعد الاشياء من الاتصاف بالوحدة فان العشرة المخصوصة مثلا عشرة واحدة
من العشرات ثم أن تقابل الوحدة والكثرة لا يمنع عروض أحدهما للآخر وانما يمنع
عروض أحدهما لمعروض الآخر فالعشرية عارضة للجسم الكثير والوحدة عارضة
للعشرية لا للجسم الكثير فان قلت اذا لم تعرض الوحدة للجسم الكثير لا يصح قولكم
ان كل موجود فله وحدة قلت الوحدة عارضة للجسم الكثير بواسطة عروضها للعشرية
العارضة للجسم الكثير فالوحدة عارضة للكثرة التى هى العشرية بالذات وللجسم
الكثير بالعرض كذا فى شرح المواقف ثم ان الوحدة مغايرة للوجود والماهية فان
الانسان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان وليس بواحد وكذا الكثرة
مغايرة لهما فان الانسان الواحد من حيث هو واحد موجود وانسان وليس بكثير
فالوجود والماهية قد يقارنان الوحدة وقد يقارنان الكثرة ثم انه قد اختلف فى وجود
الوحدة والكثرة فى الخارج فأثبته الفلاسفة ونفاه المتكلمون فقال المتكلمون انهما
من الاعتبارات العقلية وهو الحق (فرع) الوحدة لا تقابل الكثرة بأحد الاصناف
الاربعة للتقابل تقابل الايجاب والسلب وتقابل العدم والملكة وتقابل التضاد
وتقابل التضايف لان الوحدة جزء من الكثرة اذ الكثرة مركبة من الوحدات ولا شئ
من المتقابلين بأحد التقابلات الاربعة بجزء من الآخر بل بينهما مقابلة بالعرض
لعروض صفة نسبية لكل منهما وهى المكيالية والمكيلية فان الوحدة مكيال
للعدد وعادة له بمعنى أنه اذا اسقطت الوحدة منه مرة بعد أخرى فنى بالكلية والعدد
مكيل بالوحدة ومعدود بها فالشئ الواحد لا يكون مكيالا ومكيلا من جهة واحدة
قال فى شرح المواقف المكيالية والمكيلية متضايفان فبين الوحدة والكثرة تقابل
التضايف بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضايف بالذات وكذا نقول الوحدة
علة مادية للكثرة والكثرة معلولة لها والعلية والمعلولية من الامور المتضايفة وسيأتى
بحث التقابل فى أقسام الكثرة (المبحث الثانى من أقسام الوحدات) الواحد ان منع
نفس مفهومه من حمله على كثيرين فهو الواحد بالتشخص كهذا الانسان وان لم يمنع
فهو واحد لا بالتشخص وهو واحد من وجه وكثير من وجه لامتناع أن يكون الشئ
الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا أما الواحد لا بالتشخص فجهة الوحدة فيه
ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة فهو أى الكثير الذى هو المسمى بالواحد بالنوع

وان كانت جزأ من ماهية الكثرة جنسا أو فصلا فهو الواحد بالجنس أو بالفصل والاول
كأنواع الحيوان المتحدة بالجنس وهو الحيوان والثاني كأفراد الانسان المتحدة بالفصل
وهو الناطق وان كانت جهة الوحدة خارجة من ماهية الكثرة فهو الواحد بالعرض
والواحد بالعرض اما واحد بالمحمول ان كانت جهة الوحدة التي هي عرض محمولة
بالطبع على تلك الكثرة كاتحاد القطن والثلج في البياض فان الابيض محمول عليهما
طبعا وخارج عنهما واما واحد بالموضوع ان كانت جهة الوحدة التي هي عرض
موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان فان
الانسان موضوع لهما بالطبع خارج عنهما هكذا في شرح المواقف ولعل المراد من
الموضوع بالطبع ما يكون عبارة عن الذات بلا اعتبار صفة معها كزيد فانه لا يكون
محمولا الا بتأويل كأن يراد المسمى بزيد والمراد من المحمول بالطبع ما يكون عبارة
عن الذات مع اعتبار صفة معها كالكاتب ولذا قيل الذات متعينة للابتداء وان
كان مردودا وأما الواحد بالشخص فاما أن لا يقبل القسمة أصلا فهو الواحد الحقيقي
أو يقبل والاول ان لم يكن له مفهوم سوى أنه لا ينقسم أي مفهوم عدم الانقسام
فهو الوحدة الشخصية كذا قيل في شرح المواقف ولعل وجهه أن مطلق الوحدة نوع
مشترك بين الوحدات وهو ليس بواحد بالشخص وان كان له أي للواحد الحقيقي
مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فاما أن يكون ذا وضع والوضع ههنا بمعنى
كون الشيء مشارا اليه بالاشارة الحسية وهو النقطة المتشخصة أو لا يكون
ذا وضع وهو المفارق المتشخص أي كل واحد من المفارقات للمادة وهي المجردات
كالعقول والنفوس والثاني أي الواحد الشخصي الذي يقبل القسمة ان انقسم
الى أجزاء مقدارية متشابهة في الحقيقة فهو الواحد بالاتصال كالجسم
البسيط وهو جسم لم يتركب من أجزاء مختلفة الطبائع كالماء الواحد بالشخص
والمقادير أي الخط والسطح والجسم التعليمي وان انقسم الى أجزاء مقدارية مختلفة
بالحقائق فهو الواحد بالاجتماع كالشخص الانساني المنقسم الى أعضائه وقد يقال
الواحد بالاتصال لمقدارين متلاقيين عند حد مشترك كضلعي الزاوية المتحدة فانهما
يعدان خطا واحدا شخصيا والمراد من الحد المشترك النقطة فانهما متلاقيان في نقطة
وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين متلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة أحدهما
حركة الآخر قال في شرح المواقف وهو على أنواع أولاها بالاتصال ما كان الالتحام
فيه طبيعيا كالمفاصل وهذا القسم شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية انتهى أقول
والالتحام الغير الطبيعي كالسلسلة وأيضا الواحد بالشخص ان حصل له جميع ما يمكن له
فهو الواحد التام وان لم يحصل فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعي كزيد واما وضعي
كدرهم أو صناعي كبيت قيل في بيان هذه الاقسام فان طبيعة الانسان تقتضي

أن

أن يحصل لزيد جميع ما يمكن له من الاعضاء والجوارح ووضع السلطان يقتضي أن
يحصل للدرهم جميع ما يمكن له من المقدار المعين ذهبا أو فضة وصناعة الصانع
تقتضي أن يحصل للبيت جميع ما يمكن له من الجدار والسقف انتهى وحاصله أن معنى
التمام الطبيعي هو ما حصل له تمام مقتضى الطبيعة وكذا الاخيران ثم ان الوحدة
في الوصف الذاتي والعرضي تتغاير أسماؤها بتغاير المضاف اليه فان كان الاتحاد
في النوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية يسمى ذلك الاتحاد مماثلة فمعنى المماثلة
الاتحاد في الماهية النوعية وان كان في الجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوانية
يسمى مجانسة وأما الاتحاد بالوصف العرضي فان كان في الكم كاتحاد ثوبين في الطول
يسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد الجسمين في اللون نحو اتحاد الزنجي والغراب
في السواد يسمى مشابهة وان كان في النسبة أي الانتساب الى شيء آخر كاتحاد زيد
وعمرو في بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد الطبقة النارية والهوائية
في الكرية يسمى مشاكلة والشكل هو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء
كانت احاطة ذلك المقدار بمقدار آخر أو احاطة مقدار آخر به فكما أن للجسم التعليمي
القائم بالكرة شكلا بسبب احاطة السطح الواحد المستدير به كذلك لذلك السطح شكل
بسبب احاطته بالجسم التعليمي وقد صرح بأن المراد من الاحاطة هي الاحاطة التامة
فلو اعتبرت الاحاطة ناقصة لا تكون الهيئة الحاصلة منها شكلا مثلا لو اعتبر كون
السطح المثلث محاطا بالخطوط الثلاثة كانت الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار هي
الشكل واذا اعتبر منها الخطان المتلاقيان على نقطة كانت الهيئة العارضة له بهذا
الاعتبار هي الزاوية وان كان الاتحاد في الوضع يسمى موازاة أو محاذاة وفسر
الاصفهاني الاتحاد في الوضع بان لا يختلف البعد بين المتحدين ومثله باتحاد سطح
محدب كل فلك وسطح مقعره ومثله شارح المواقف باتحاد شخصين في الوضع
بالقياس الى شخص ثالث أقول المراد من الوضع هنا هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب
نسبته الى أمر آخر كالقرب والبعد ثم أقول المفهوم من المثالين المذكورين هنا أن قول
الاصفهاني أن لا يختلف البعد بين المتحدين أعم من أن لا يختلف بعد جزء من أحد
المتحدين عن الجزء المقابل له من المتحد الآخر لبعد جزء آخر من الاول عن الجزء المقابل
له من الآخر ومن أن لا يختلف بعد كل من المتحدين عن الشيء الثالث بأن كان
بعد كل منهما عن الثالث بمقدار ذراع مثلا وان كان الاتحاد في الاطراف يسمى
مطابقة كاتحاد طاسين في الاطراف فانه عند انكباب أحدهما على الآخر تطابقت
أطرافهما (المبحث الثالث في أقسام الكثير) قال في شرح المواقف كل غيرين اثنان
اتفاقا واما كل اثنين فهما غيران كما هو المشهور والذي ذهب اليه الجمهور وقال مشايخ
أهل السنة ليس كل اثنين بغيرين بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما نخرج بقوله

موجودان المعدومان وكذا يخرج به اثنان أحدهما موجود والآخر معدوم
ويخرج به الأحوال أيضا إذ لا تثبتها فلا يتصور اتصافها بالغيرية أقول يفهم منه أن من
لا يثبت الحال يجعل ما سماه مثبتو الحال حالا كالمعاني المصدرية من قبيل المعدوم قال
في شرح المقاصد وبهذا أخذ الموجود في تعريف الغيرين وأن التغاير عند مشايخ
أهل السنة وجودي فلا يتصف به المعدوم ثم المصرح في شرح المواقف أن المراد
من جواز الانفكاك جواز الانفكاك من كلا الجانبين فيخرج به الصفة مع الموصوف
والجزء مع الكل فالصفة لازمة أو مفارقة ليس عين الموصوف وهو ظاهر وكذا ليس
غيره وكذا حال الجزء مع الكل ثم أن جواز الانفكاك أعم من جواز الانفكاك في الحيز
بأن كان حيز أحدهما مغايرا لحيز الآخر ومن جواز الانفكاك بحسب الوجود والعدم
بأن يجوز وجود كل منهما مع عدم الآخر فيدخل في التعريف جسمان فرضا
قديمين أو أحدهما قديما والآخر حادثا فإنه وإن لم يجز انفكاك كل منهما عن الآخر
بحسب الوجود والعدم لكن ينفك كل منهما في الحيز إذ لا يجوز اتحاد جسمين في حيز
قال في شرح المقاصد قيل مثل الأب والابن من حيث اتصافهما بالأبوة والبنوة
وكذا العلة والمعلول متغايران بالضرورة مع أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن
الآخر قلت الضروري هو التغاير بين الذاتين ولا كلام في جواز انفكاك كل من ذاتيهما
عن الآخر وأما الذاتان مع وصف الإضافة فلا نسلم تغايرهما لأنهما ليسا بموجودين
والتغاير عندهم من خواص الموجود أقول بيانه أنهما ليسا بموجودين حينئذ إذ
الإضافات من قبيل الأحوال والأحوال عندنا من قبيل المعدوم فالذات مع وصف
الإضافة مركب من الموجود والمعدوم والمركب من الموجود والمعدوم معدوم
قال الأصفهاني ومشايخ أهل السنة اصطلحوا على تخصيص لفظ الغير بذلك المعنى
ولهذا الاصطلاح قالوا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره وأرادوا سلب الغيرية الخاصة
وكذا سلب تلك الغيرية من الكل والجزء ثم نشرع في تقسيم الكثيرة فنقول الغيران على
الاصطلاح الأول أي الاثنان إن اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان كزيد
وعمرو وإن لم يشتركا في تمام الماهية فهما المختلفان ثم المختلفان قسمان القسم الأول
المتلاقيان وهما الشيئان اللذان اشتركا في موضوع بأن أمكن اجتماعهما في موضوع
واحد في زمان واحد كالسواد والحركة والمراد من الموضوع هو المحل المستغني
عن الحال على ما صرح به في بعض التعليقات ثم إن المتلاقيين ضربان الضرب الأول
متساويان وهما الشيئان اللذان صدق كل واحد منهما على كل ما صدق عليه الآخر
كالإنسان والناطق والضرب الثاني متداخلان وهما الشيئان اللذان صدق
أحدهما على بعض ما صدق عليه الآخر ثم إن الآخر إن صدق على جميع أفراد الأول
فالآخر أعم مطلقا والأول أخص مطلقا كالحيوان والإنسان وإن صدق

أى الآخر على بعض افراد الاول فكل منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه كالحيوان والابيض والقسم الثانى من قسمى المختلفين المتباينان وهما الشيئان اللذان لم يشتركا فى موضوع أى لم يكن اجتماعهما فى موضوع واحد فى زمان واحد ثم ان المتباينين ضربان الضرب الاول مالا موضوع له كالانسان والفرس والضرب الثانى ماله موضوع لكن امتنع اجتماعهما فيه من جهة واحدة فى زمان واحد ويسمى الضرب الثانى متقابلين والضرب الاول متباينين غير متقابلين ثم ان المتقابلين على أربعة أوجه لانهما ان كانا وجوديين وأمكن تعقل أحدهما بالذهول عن الآخر فهما ضدان كالسواد والبياض وفسر السيد الشريف الوجوديين فى حاشية الاصفهانى بقوله أى مالا يكون السلب جزأ لاحدهما أقول فالمراد من العدمى حينئذ فيما سيأتى ما يكون السلب جزأ من مفهومه ثم أقول الوجودى بهذا المعنى أعم من أن يكون موجودا فى الخارج ومن أن يكون أمرا اعتباريا كالاضافات مثل الابوة والبنوة ولذا انقسم الوجودى ههنا الى المضافين أيضا مع أنهما ليسا موجودين فى الخارج ثم المفهوم من شرح المواقف ان للمتضادين شرطا آخر وهو أن يكونا موجودين فى الخارج لانه نفى التضاد عن الحسن والقبح والحل والحرمة فى الافعال وقال فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينهما لان المتضادين لا بد أن يكونا معنيين موجودين ثم قال اعلم أن كل مالا يرجع الى الصفات الموجودة كالاضافات والاعتبارات فان العقل لا يوجب فيه تضادا وان لم يكن تعقل أحدهما بالذهول عن الآخر فهما متضايفان كالابوة والبنوة وان كان أحدهما وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر كون موضوع العدمى مستعدا فى وقت اتصافه بالعدمى للاتصاف بالوجودى بحسب شخصه أى شخص الموضوع فهما العدم والملكة المشهوران كالكوسج فان الكوسجية عدم اللحية عما من شأنه فى ذلك الوقت أن يكون ملتحيا ولا يقال الكوسج للامرد الذى ليس من شأنه اللحية فى ذلك الوقت وان اعتبر قبول الموضوع واستعداده للوجودى أعم مما ذكر أولا فهما العدم والملكة الحقيقيان وذلك بان اعتبر قبوله له بحسب شخصه لكن لم يقيد قبوله بكونه فى ذلك الوقت ليعم مثل عدم اللحية من الامرد أو اعتبر قبوله له أعم من قبوله له بحسب شخصه كما سبق ومن قبوله بحسب نوعه أى نوع الموضوع ليعم مثل عدم اللحية من المرأة فان نوع المرأة الانسان وهو قابل للحية باعتبار تحققه فى ضمن الرجل ومن قبوله بحسب جنسه القريب ليعم مثل عدم البصر بالنسبة الى العقرب فان جنسه القريب أعنى الحيوان قابل للبصر باعتبار تحققه فى ضمن الانسان مثلا ومن قبوله له بحسب جنسه البعيد ليعم مثل عدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد أعنى الجسم الذى هو فوق الجماد قابل الحركة

الارادية باعتبار تحققه فى ضمن الحيوان وان لم يعتبر فى الصدق كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودى أصلا فهما الايجاب والسلب وهما أمران عقليان واردان على ما فى العقل من النسبة ولا وجود لهما فى الخارج والسلب أعم من أن لا يوجد موضوعه ومن أن يوجد ولكن لا يكون مستعدا للامر الوجودى ومن أن يكون مستعدا له لكن لم يعتبر استعداده فيه أى فى السلب ثم ان الايجاب والسلب قد يكون فى المفرد كالفرسية واللافرسية وقد يكون فى المركب كزيد فرس وزيد ليس بفرس فان قلت أليس كونهما فى المفرد ينافى ما سبق من أنهما واردان على النسب قلت ما لم يعتبر صدق الفرسية واللافرسية على موضوع واحد لم يتصور التقابل بينهما كذا قاله الاصفهانى وفى المبحث الثالث فروع الفرع الاول أن المثلين لا يجتمعان فى محل واحد كالبياضين والحركتين المتماثلتين واليه ذهب الشيخ الاشعرى ومنعه المعتزلة واتفقوا على جواز اجتماعهما الفرع الثانى أن التقابل بالذات انما هو بين العدم والملكة وبين الايجاب والسلب لان امتناع الاجتماع فى هذين التقابلين انما هو بالنظر الى ذاتى المتقابلين وغيرهما من المتقابلين انما يثبت فيهما التقابل لان كل واحد منهما مستلزم سلب الآخر ولولا ه لم يتقابلا لان معنى التقابل التنافى مثلا ان السواد يستلزم سلب البياض وقس عليه الفرع الثالث أن الايجاب والسلب لا يصدقان ولا يكذبان اذا اجتمع فيهما شرائط التناقض وأما سائر المتقابلين فيجوز كذبهما أما المتضايفان فلعدم المحل أو خلو المحل عنهما وأما الضدان فلعدم المحل أو خلو المحل عنهما وان اتصف المحل حين الخلو بأمر وسط بينهما معبر عنه باسم وجودى كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد فان المتصف بالفاتر ليس بحار ولا بارد أو معبر عنه بسلب الطرفين كاللاعادل واللاجائر فان المتصف بهما خال عن الطرفين وهو العدل والجور أو لم يتصف المحل بالامر الوسط كما لم يتصف بالضدين كالشفاف وهو ما لا لون له كالماء فانه كما لم يتصف بالسواد والبياض لم يتصف باللون الوسط بينهما وأما العدم والملكة فيكذبان لعدم الموضوع ولعدم اعتبار استعداد الموضوع المتصف بالعدم للملكة فان الموضوع حينئذ كما لا يتصف بالملكة التى هى الامر الوجودى كذلك لا يتصف بعدم الملكة لان عدم الملكة لا يطلق بحسب اصطلاحهم الا على عدم اعتبر فى موضوعه الاستعداد للملكة الفرع الرابع المتضايفان يتلازمان طردا وعكسا أى متى وجد أحدهما وجد الآخر ومتى عدم أحدهما عدم الآخر فان الاطراد هو الاستلزام من جانب الوجود والانعكاس هو الاستلزام من جانب العدم والضدان قد يلزمان المحل على البدل بأن يكون أحدهما لا بعينه لازما للمحل مثل بدن الحى المستلزم للصحة أو المرض وقد لا يلزم أحد الضدين المحل فلا يتعاقبان على المحل كالحركة من الوسط والى الوسط فانهما

خذان

ضدان ولا يلزم أحدهما المحل اذ يجوز ان لا يتحرك أصلا أو يتحرك من الوسط ويسكن
بل ولا يمكن التعاقب فى هذه الصورة لوجوب تخلل سكون بين كل حركتين على ما هو
المشهور فنى آن السكون ينتفى كلتا الحركتين وقد يلزم أحد الضدين المحل بعينه
كبياض الثلج (الفرع الخامس) الاستقراء يدل على أن التضاد الحقيقى لا يكون الا بين
نوعين أخيرين مندرجين تحت الجنس الواحد السافل كالبياض والسواد فانهما
نوعان أخيران مندرجان تحت اللون وهو جنس سافل تحت الكيفية المبصرة وهى
تحت الكيفية المحسوسة اذ الحس أعم من البصر وهى تحت مطلق الكيف وأيضا
دل الاستقراء على ان المتباينين لا يضادهما شئ واحد تضادا حقيقيا ولا يرد النقض
بالحركة من الوسط والسكون فانهما أمران متباينان يضادهما شئ واحد
وهو الحركة الى الوسط فان السكون لا يكون ضد الحركة بل بينهما تقابل العدم والملكة
ويفهم مما ذكر أن التضاد المشهورى لا ينحصر أن يكون بين نوعين أخيرين وأن الشئ
الواحد يضاد المتباينين تضادا مشهوريا والفرق بين التضاد المشهورى والحقيقى
أن الضدين هما متقابلان ليس أحدهما سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على
صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدين مشهوريين وقد يشترط فى الضدين أن يكون
بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان فى الغاية
دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ولا بين احداهما وبين السواد والبياض ذلك
الخلاف والتباعد فيسمى مثل الحمرة والصفرة على ذلك الاشتراك بالمتعاندين وهما
داخلان فى التضاد المشهورى والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين وهو أخص
من المشهورى والمذكور فيما سبق فى تقسيم المتقابلين هو الضدان المشهوريان (الفصل
السادس فى العلة والمعلول) وفيه أربعة مباحث (المبحث الاول فى أقسام العلة) علة
الشئ ما يحتاج اليه الشئ فان كان ذلك جميع ما يحتاج اليه الشئ فهو العلة التامة
وان كان بعض ما يحتاج اليه الشئ فهو العلة الناقصة فيدخل فى العلة التامة وجود
الشرائط وزوال الموانع وفى لفظ الجميع نوع اشعار بوجوب التركيب فى العلة التامة
وذلك غير واجب لان العلة التامة قد تكون هى الفاعل وحده كالفاعل الموجب
الذى صدر عنه بسيط اذ لم يكن هناك شرط ومانع وسيتضح لك ذلك ان شاء الله تعالى
ثم العلل الناقصة أربع لان ما يحتاج اليه الشئ اما أن يكون جزأ من الشئ أو خارجا
عنه اذ يمتنع أن يكون نفس المعلول والاول اما أن يكون الشئ به بالفعل وهو الصورة
كصورة السرير أو بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير ويسمى العنصر والقابل أما
تسميتها بالمادة فباعتبار توارد الصور المختلفة عليها وأما تسميتها بالعنصر فباعتبار أنها
يبتدأ منها التركيب وأما تسميتها بالقابل فباعتبار أنها محل للصورة ومستعدة لها
والثانى أى العلة الناقصة الخارجة عن المعلول اما أن يكون مؤثرا فى وجود الشئ

المعلول وهو الفاعل أو يكون مؤثرا في مؤثرية الفاعل لا بجعلها صار فاعلا وهو الداعي والغاية فان قلت قد تركت بعض العلل الناقصة وهي اجتماع الشروط وارتفاع الموانع قلت انهما جزآن للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتأثير ولا يكون كذلك الا باجتماع الشرائط وارتفاع الموانع وقد يجعلان من تتمة المادة لان القابل انما يكون قابلا عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع كذا في شرح المواقف ثم ان هذه العلل الاربع المذكورة قد تجتمع في معلول واحد كالمركب الصادر عن الفاعل المختار وقد تجتمع الثلاث كما في المركب الصادر عن الموجب فانه لا غاية حينئذ وقد تجتمع الاثنتان كما في البسيط الصادر عن المختار فانه لا مادة ولا صورة في البسيط وقد توجد واحدة فقط كما في البسيط الصادر عن الموجب فانه ليس ههنا الا فاعل فقط (المبحث الثاني في تعدد العلل والمعلولات) المعلول الواحد بالشخص يمتنع أن يجتمع عليه علتان مستقلتان كل منهما مستقلة في العلية اذ لو اجتمع على معلول واحد بالشخص علتان مستقلتان لكان واجب الوقوع بكل منهما لان معنى استقلال العلة وجوب وقوع المعلول بها واذا كان واجب الوقوع بكل منهما يكون مستغنيا عن كل منهما بالاخرى وقد فرض احتياجه اليهما هذا معنى اجتماع العلتين على معلول احتياجه اليهما وأما المتماثلان وهما المتحدان بالنوع فيجوز تعليلهما بعلتين مستقلتين على معنى أن أحد المتماثلين واقع بأحدهما والآخر بالاخرى لا على معنى أن الطبيعة النوعية توجد في ضمن الافراد من علل مستقلة اذ ليس في الاعيان الا الاشخاص كذا في شرح المواقف اعلم أنه يجوز اسناد آثار متعددة الى المؤثر المركب بالاتفاق وكذا الى البسيط ان تعددت الآلة كالنفس الناطقة التي تصدر عنها آثار بتوسط آلاتها وكذا ان تعددت المواد التي تقبل الاثر منه كالعقل الفعال على مازعمه الفلاسفة فانه يفيض الصور والاعراض عندهم على المواد العنصرية وأما البسيط الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه من غير آلة ومادة قابلة فيجوز عندنا اسناد آثار متعددة اليه وكيف لا يجوز ذلك عندنا ونحن نقول بأن جميع الممكنات المتكثرة كثرة لا تحصى مستندة بلا واسطة الى الله تعالى مع كونه منزها عن التركيب ومستغنيا عن الآلة والمادة اذ قد يعان شيأ بلا سبق مدة ومنعه جمهور الفلاسفة وقالوا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاحتاجوا الى اثبات العقول العشرة واسطة بينه وبين العالم الجسماني على ما يأتي تفصيله وقالوا لم يصدر منه تعالى الا العقل الاول (المبحث الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرط المؤثر) جزء المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر وهو يتقوم المؤثر ويجعله وشرط المؤثر ما يتوقف عليه تأثير المؤثر في غيره ولا يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر كيبوسة الحطب المجاور للنار فان احراق النار اياه يتوقف على يبوسته ولا يتوقف عليها تحقق ذات النار وهو

ظاهر (البحث الرابع) قال الفلاسفة الشيء الواحد أي البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه أصلا كالواجب تعالى لا يكون قابلا لشيء وفاعلا لذلك الشيء قال في شرح المواقف خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان الله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة وقائمة (الباب الثاني في الاعراض) وهو من الابواب الثلاثة للكتاب الاول الذي هو في الممكنات وفيه أربعة فصول (الفصل الاول في المباحث الكلية الشاملة لجميع الاعراض وهي خمسة مباحث (المبحث الاول في تعداد أجناس الاعراض) اعلم ان تعريف العرض عند الاشاعرة موجود قائم بمتحيز قال في شرح المواقف هذا هو المختار في تعريفه لانه خرج منه الاعدام والسلوب اذ ليست موجودة والمراد اذ هي غير قائمة بمتحيز وخرج أيضا ذات الرب وصفاته وأما تعريفه عند المعتزلة فالوجود لقام بالمتحيز وانما اختاروه لان العرض ثابت عندهم في العدم أيضا وأما تعريفه عند الفلاسفة فماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع كما أن تعريف الجوهر عندهم ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع قال في شرح المواقف أشاروا بقولهم اذا وجدت الى أن الوجود زائد على الماهية في الجوهر والعرض ومن ثمة لم يصدق حد الجوهر عندهم على ذات البارى تعالى لان وجوده تعالى عين ذاته عندهم أقول ولعلهم اختاروا الموضوع في تعريف العرض بدل المتحيز لادخال أعراض غير المتحيز وهو المجردات في التعريف تدبر (فائدة) الصفة أعم من العرض كما في المواقف ولعل ذلك لان الصفة تشمل السلوبية والامور الاعتبارية دون العرض فانه قسم من الموجود ثم ان الصفة التي هي أعم من العرض تنقسم الى ثبوتية وسلبية والثبوتية تنقسم الى نفسية وهي الصفة التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها ككون الذات جوهرا أو موجودا أو ذاتا أو شيأ وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل أمر زائد عليها ومآل العبارتين واحد ومعنوية وهي الصفة التي تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز وهو الحصول في المكان والحدوث اذ معناه كون وجوده مسبوقا بالعدم وقبول الاعراض فان كونه قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وقد يقال بعبارة أخرى وهي ما يحتاج وصف الذات الى تعقل أمر زائد عليها ثم اعلم أن للاعراض أقساما عند الفلاسفة وأقساما عند المتكلمين أما أقسامه عند المتكلمين فنقول العرض اما أن يختص بحي وهو الحياة وما يتبعها من الادراكات كالعلم والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة وسائر ما يتبع الحياة واما ان لا يختص بالحي وهو نوعان الاول الاكوان المنحصرة في أربعة أنواع الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والثاني المحسوسات باحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم والحرارة واخواتها وأما أقسامه عند الفلاسفة فنقول المشهور انحصار الاعراض

المندرجة تحت جنس فى المقولات التسع وهى (الكم) وهو عرض يقبل القسمة والتجزئة لذاته كالاعداد والمقادير (والكيف) وهو ما لا يقبل القسمة لذاته وان قبلها بواسطة قسمة موضوعه ولا يتوقف تصوره على تصور غيره كالالوان فالقيد الاول يخرج الكم والقيد الثانى الاعراض النسبية وهى الاين الى آخر المقولات وهى سبع قال ملا زاده اعلم ان ههنا نسبا وهيئات عارضة للشئ حاصلة من تلك النسب فحصول الجسم فى المكان نسبة بينه وبين المكان بسببها تعرض للجسم هيئة وهكذا فى البواقى فالاعراض النسبية أيتهما هى أتلك النسب أنفسها أم الهيئات العارضة بسببها اضطربت مقالاتهم فى ذلك (والاين) وهى هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه أو حصول الجسم فى المكان وهكذا أمر البواقى (والمتى) وهى الهيئة الحاصلة للشئ من حصوله فى الزمان (والوضع) وهى الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه الى بعض وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة من ذلك الجسم ولاعتبار نسبة وضع الاجزاء الى الامور الخارجية أيضا فى ماهية الوضع اختلفت هيئة القيام والاستلقاء ولو اكتفى بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لزم اتحاد وضع القيام والاستلقاء (والاضافة) وهى هيئة تكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل هيئة اخرى تكون أى تلك الهيئة أيضا معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالابوة والبنوة أو متوافقتين كالاخوة من الجانبين والحاصل ان الاحتياج فى التعقل اذا كان من طرف ولم يكن من طرف آخر لا يكون شئ من الطرفين اضافة هكذا حققه الاصفهانى (والملك) وهى الهيئة الحاصلة للشئ بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالهيئة الحاصلة من التعمم والتقمص (والفعل) وهو التأثير فى شئ كقطع القاطع ما دام قاطعا (والانفعال) وهو كون الشئ متأثرا عن غيره كانقطاع المنقطع ما دام منقطعا قال فى المواقف قيل الوحدة والنقطة خارجتان عن المقولات التسع فبطل الحصر فقالوا لا نسلم أنهما عرضان اذ لا وجود لهما فى الخارج ولو سلم فهما ليسا بجنسين لما تحتهما اذ يجوز ان يكون نامة وابن على ما تحتهما ولا عرضيا والحصر المذكور للاعراض المندرجة تحت جنس قال فى شرح المواقف ان الجواهر كلها مقولة واحدة بناء على أن الجوهر جنس عال لجميع الجواهر فصارت المقولات التى هى أجناس عالية للموجودات الممكنة عشرا (المبحث الثانى فى امتناع انتقال الاعراض من محل الى محل) وذلك مما أجمع عليه جمهور العقلاء من المتكلمين والفلاسفة فان قلت هذا انكار للحس فان رائحة التفاح تنتقل منه الى ما يجاوره والحرارة تنتقل من النار الى ما يماسها فالجواب أن الحاصل فى المحل الثانى شخص آخر مماثل للاول يحدثه الله تعالى عندنا بطريق جرى العادة عقيب المجاورة والمماسة وعند الفلاسفة العقل الفعال

يفيض ذلك الشخص الآخر على المحل الثاني بطريق الوجوب لاستعداد يحصل له بسبب المجاورة أو المماسة (المبحث الثالث) لا يجوز قيام العرض بالعرض عند المتكلمين ويجوز عند الفلاسفة فالسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم عند الفلاسفة وأما عند المتكلمين فهما قائمتان بالجسم استدل المتكلمون بأن معنى قيام الشيء بالمحل أنه تابع للمحل في التحيز فالمحل يجب أن يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تابعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس إلا الجوهر واعترض عليه بأنا لا نسلم أن معنى القيام التبعية في التحيز بل معنى قيام الشيء بغيره هو الاختصاص الناعت وهو أن يختص ذلك الشيء بذلك الغير بحيث يصير الأول نعتا للثاني فان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه فالاختصاص الناعت أعم من التبعية في التحيز ولو سلم أن معنى قيام الشيء بغيره هو التبعية في التحيز فلا نسلم أنه يجب أن يكون المحل متحيزا بالذات لجواز أن يكون تحيز المحل تبعا لتحيز محل آخر وهو الجوهر (المبحث الرابع) ذهب الشيخ الأشعري ومتبعوه من محققي الأشاعرة الى أن العرض لا يبقى زمانين فالأعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدد ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله ووافقهم على ذلك النظام والكعبي من قدماء المعتزلة وقالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الأعراض سوى الأزمنة والحركات والأصوات استدل الشيخ بأن البقاء عرض فلا يقوم بالعرض وأجيب عنه بمنع عرضية البقاء فانه أمر عدمي وبمنع استحالة قيام العرض بالعرض (المبحث الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين) اعلم أن قيام العرض الواحد بالشخص بمحلين له ثلاثة معان الأول أن يقوم عرض واحد بالشخص بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر وبطلانه بديهي اذ يجزم بأن السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بمحل آخر قال في المواقف ولم نجد له مخالفا الا أن قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات جوزوا قيام نحو الجوار والقرب والأخوة وغيرها من الاضافات المتشابهة بالطرفين والحق أن هنا قربين وجوارين وأخوتين متشاركتين في الحقيقة النوعية فالقرب القائم بأحدهما مغاير بالشخص لما قام بالآخر وان اتحدا نوعا الثاني وهو الذي لا نزاع في جوازه أن يقوم عرض واحد بالشخص قابلا للانقسام بحسب انقسام المحل بمحل ينقسم الى أجزاء صارت باجتماعها محلا واحدا لذلك العرض فيوجد كل جزء من العرض في جزء من محله فيكون المجموع حالا في المجموع ولعل مثاله الهيئة السريرية القائمة بالسرير المنقسم الى قطع الخشب والحياة القائمة بالأعضاء ان قيل بقبول الحياة الانقسام الثالث أن يقوم عرض واحد بالشخص غير قابل للانقسام بمحل منقسم الى أجزاء صارت باجتماعها محلا واحدا له وهو مختلف فيه جوزه الفلاسفة كما في الوحدة القائمة بمجموع العشرة والتثليث القائم بمجموع

الاضلاع الثلاثة المحيطة بسطح واحد والحياة القائمة ببنية متجزئة الى أعضاء ولعل من لم يجوز هذا التقسيم منع وجودية الوحدة والتثليث لجعلهما من العرض ومنع عدم قبول الحياة الانقسام ليخرج المثال عن محل النزاع أى من القسم الثالث ويدخل فى الثانى (الفصل الثانى فى مباحث الكم) وهى خمسة (المبحث الاول) فى أقسام الكم الكم اما أن ينقسم الى أجزاء لا تشترك فى حد واحد وهو الكم المنفصل ويسمى العدد والمراد بالحد المشترك ما تكون نسبته الى الجزءين واحدة كالنقطة بالقياس الى جزأى الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزأين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الآخر أيضا وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية للآخر ايضا والحد المشترك يجب كونه مخالفا بالنوع لما هو حد له واما أن ينقسم الى أجزاء تشترك فى حد واحد وهو الكم المتصل وهو ان لم يكن قار الذات فهو الزمان وان كان قار الذات فهو المقدار ثم المقدار ان انقسم فى جهة واحدة فهو الخط وان انقسم فى جهتين فهو السطح وان انقسم فى الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمى ويسمى الثخن أيضا وهو حشو ما بين السطوح فالجسم التعليمى عرض قائم بالجسم الطبيعى والسطح قائم بالجسم التعليمى ونهاية له والخط قائم بالسطح ونهاية له والنقطة قائمة بالخط ونهاية له ثم ان الحد المشترك بين جزأى الزمان هو الآن وبين جزأى الخط هو النقطة وبين جزأى السطح هو الخط وبين جزأى الجسم التعليمى هو السطح ثم ان الثخن ان اعتبر نزولا فعمق وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وان اعتبر صعودا فسمك وبهذا الاعتبار يقال سمك المنارة وقد يطلق الطول على البعد المفروض أولا والعرض على البعد المفروض ثانيا قاطعا للاول والعمق هو البعد المفروض ثالثا قاطعا لكل واحد من الاولين وقد يقال الطول أيضا للامتداد الآخذ من رأس الانسان الى قدمه ومن رأس ذوات الاربع الى ذنبها ويقال العرض للامتداد الآخذ من يمين الانسان أو ذوات الاربع الى شماله ويقال العمق للامتداد الآخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض وقد يقال الطول للامتداد الواحد وهو الخط ولا يشترط فيه كونه مفروضا أولا وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو فى نفسه طول بلا عرض اى له بعد واحد ويقال العرض لما له امتدادات وهو السطح وبهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو فى نفسه عريض ويقال العمق للثخن وهو حشو ما بين السطوح أعنى الجسم التعليمى وبهذا المعنى قيل ان كل جسم فهو فى نفسه عميق وقد يقال الطول لاطول الامتدادين المتقاطعين فى السطح وهذا هو المشهور بين الجمهور ويقال العرض لاقصرهما كذا فى المواقف وشرحه (المبحث الثانى) الكم اما كم بالذات وهو ما يكون كما فى نفسه كما ذكر من أقسامه وهو عرض البتة واما كم بالعرض وهو ما عرض له الكمية بواسطة الكم بالذات ثم الكم بالعرض اما جسم أو كيف أو غير ذلك واعلم معنى عروض الكمية

عروض قبول الانقسام وأقسام الكم بالعرض أربعة القسم الاول ماهو محل الكم بالذات وهو ضربان الضرب الاول محل الكم المتصل كالجسم الواحد فانه محل الجسم التعليمي والضرب الثاني محل الكم المنفصل كالجسم المتعدد فانه محل العدد فالجسم في الضرب الاول كم متصل بالعرض وفي الضرب الثاني كم منفصل بالعرض القسم الثاني ماهو حال في كم بالذات كالضوء القائم بالسطح على القول من قبيل الكيف لكنه كم متصل بالعرض كذا في شرح المواقف ولعله ضربان أيضا الضرب الاول ماهو حال في كم متصل كما ذكر والضرب الثاني ماهو حال في كم منفصل كالامكان القائم بالعدد على القول بوجود الامكان القسم الثالث ماهو حال في محل الكم وهو ضربان الضرب الاول ماهو حال في محل الكم المتصل والضرب الثاني ماهو حال في محل الكم المنفصل ومثالهما على ما في شرح المواقف كالسواد فانه مع الكم المتصل الذي هو المقدار محلهما الجسم وان اعتبرت تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل الذي هو العدد متحدين في المحل فالسواد في نفسه من قبيل الكيف لكنه على الاول كم متصل بالعرض أي بواسطة المقدار الحال معه في الجسم وعلى الثاني كم منفصل بالعرض أي بواسطة العدد الحال معه في الجسم المتعدد والقسم الرابع من أقسام الكم بالعرض ماهو متعلق بما يعرض له الكم بالذات كالقوة الفلكية هي مبدأ الحركات الفلك والحركات ليست كما بالذات لانهما من قبيل الاعراض النسبية بل هي هنا كم متصل بالعرض لانطباقه على الزمان أو العدد فيعرض للحركة الكمية المتصلة أو المنفصلة متناهيا أو غير متناه بحسب تناهي الزمان والعدد وعدم تناهيهما ثم تعرض تلك الكمية للقوة المتعلقة بالحركة ولذلك يقال للقوة انها متناهية أو غير متناهية ومعنى تعلق القوة بالحركة كونها مبدأ لها وهو ضربان الضرب الاول ماهو متعلق معروض الكم المتصل كالقوة الفلكية فانها عند الفلاسفة مبدأ حركات غير متناهية بحسب الزمان قال في شرح المواقف في المقصد التاسع من مقاصد الاين الحركة ليست كما بالذات فانها من المقولات النسبية لا من مقولة الكم بل هي كم بالعرض وقال في موضع آخر الحركة منطبقة على الزمان فكانها أي الحركة محل له فالزمان كم متصل بالذات والحركة كم متصل بالعرض لانطباقها على الكم المتصل بالذات فالقوة التي هي مبدأ الحركة كم متصل بالعرض أيضا المتعلقة بها لا ثارها التي هي الحركات والحاصل أن القوة كم بواسطة آثارها التي هي الحركات وهي أيضا كم بواسطة ما تنطبق عليه من الزمان فالقوة كم بواسطتين الضرب الثاني ماهو متعلق معروض الكم المنفصل وذلك كالقوة الفلكية أيضا فان الحركات التي هي آثارها اذا اعتبرت متعددة بأن اعتبر كل دورة مثلا حركة واحدة تكون تلك القوة متعلق معروض الكم المنفصل فتكون كما منفصلا بالعرض اعلم أن كون الحركات آثار

القوة انما هو على اعتقاد الفلاسفة وأما عندنا فجميع الاشياء مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا واسطة وقال في شرح المواقف وقد يكون الشيء كما متصلا بالذات وكما متصلا بالعرض كالزمان فانه كم متصل بالذات لان اجزاءه تتلاقى على حد مشترك وهو الآن وتنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون منطبقا بواسطة الحركة على المسافة التي هي كم متصل بالذات فيكون كما متصلا بالعرض أيضا (المبحث الثالث في عدمية هذه الكميات أعني العدد والمقادير التي هي الخط والسطح والجسم التعليمي) قال المتكلمون العدد لا وجود له في الخارج لتركبه من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية وأما المقادير التي هي الجسم التعليمي والسطح والخط فالمتكلمون أنكروها أيضا بمعنى انها ليست بموجودات زائدة على الجسم اذ هم يقولون بالخط والسطح الجوهريين للجسم كما سيأتي وانما أنكروها بذلك المعنى لان الجسم عندهم مركب من أجزاء لا تتجزأ ولا اتصال بين الاجزاء عندهم الا أنه لا يحس انفصالها لصغر المفاصل فكيف يسلم عندهم أن في الجسم أمرا متصلا في حد ذاته هو عرض حال في الجسم اذ ليس هناك الا الجواهر الفردة فاذا انتظمت في سمت واحد حصل منها أمر منقسم في جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت في سمتين حصل أمر منقسم في جهتين وقد يسمى سطحا جوهريا واذا انتظمت في الجهات الثلاث حصل ما يسمى جسما اتفاقا والخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس هنا الا الجسم أو أجزاؤه وكلها من قبيل الجواهر فلا وجود لمقدار هو عرض اما خط أو سطح أو جسم تعليمي كما زعمت الفلاسفة كذا في شرح المواقف والنقطة عند المتكلمين عبارة عن الجوهر الفرد والفلاسفة لما أبطلوا الجزء الذي لا يتجزأ قالوا باتصال الجسم في الحقيقة فأثبتوا تلك المقادير العرضية (المبحث الرابع الزمان) أنكر المتكلمون وجود الزمان الذي هو الكم المتصل الغير القار وقالوا انه أمر اعتباري لا وجود له في الخارج وذهب الفلاسفة الى أنه موجود في الخارج قال في شرح المواقف مذهب الاشاعرة أن الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك وأخرى ذاك بهذا وانما يتعاكس بحسب ما هو متصور ومعلوم للمخاطب فاذا قيل مثلا متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان المخاطب الذي هو السائل مستحضرا لطلوع الشمس ولم يكن مستحضرا لمجيء زيد ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد ان كان السائل مستحضرا لمجيء زيد دون طلوعها الذي سئل عنه ثم ان الفلاسفة اختلفوا في الزمان فقال بعضهم انه جوهر مجرد أي ليس بجسم ولا جسماني ولا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات وهذا أقبح كلمة خرجت من أفواههم ان يقولون الا كذبا وقال بعضهم الزمان هو الفلك الاعظم وقال بعضهم هو حركة الفلك الاعظم وقال بعضهم هو مقدار تلك الحركة وهو

قول ارسطو ومتابعيه (المبحث الخامس) فى المكان أورده المصنف فى مباحث
الكم لانه من قبيل الكم عندمن يقول انه السطح الباطن اعلم أنّ المكان أمر موجود
فى نفس الامر اتفاقا ثم انه عند المتكلمين هو البعد المجرّد المفروض الممتدّ فى جميع
الجهات أى الفراغ الموهوم الذى يشغله الجسم ويملؤه على سبيل التوهم قال القاضى
مير فى بعض منهواته ومذهب المتكلمين أنه لاشئ بمعنى أنه معدوم فى الخارج لابمعنى
أنه معدوم فى نفس الامر فان قلت الظاهر من كلامهم أنه لاثبوت للمكان الا بحسب
التوهم فيكون معدوما فى نفس الامر قلت من أين يعلم أنّ مرادهم باللاشئ اللاشئ
فى الخارج دون نفس الامر قلت من أنهم لايطلقون الموجود والمعدوم الا على
ما نسميه موجودا خارجيا أو معدوما خارجيا انتهى أقول وعلى هذا فيكون
المكان أمرا موجودا الا يشاق مذهب المتكلمين وعند افلاطون هو البعد الموجود
فى الخارج المجرّد عن المادّة الذى ينفذ فيه الجسم وعند ارسطو هو السطح الباطن
للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى وعليه المتأخرون من
الفلاسفة كابن سينا والفارابى واتباعهما قال فى شرح المواقف لامزيد لاحتمالات
المكان على الثلاثة هذا ما عليه أهل العلم والتحقيق وأمّا العامة فانهم يطلقون
لفظ المكان على ما يمنع الشئ من النزول فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهواء
المحيط به حتى لو وضع ترس على رأس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا مكان الترس الا القدر
الذى يمنعه من النزول وهو مقدار درهم من رأس القبة (تتمة) اعلم أنّ المتكلمين
لما ذهبوا الى أنّ المكان هو البعد المجرّد الموهوم الممتدّ فى جميع الجهات جوّزوا خلوّ
ذلك البعد عن الشاغل وحقيقة الخلاء ذلك فهم جوّزوا الخلاء واستدلوا عليه بأنه
لو رفع صفحة ملساء عن مثلها دفعة لخلا الوسط عن جميع الشواغل أوّل زمان
الارتفاع ومنعه الفلاسفة القائلون بأنّ المكان هو السطح وأمّا من قال بأنّ المكان
هو البعد المجرّد الموجود فانهم وان منعوا وجود بعد موهوم خال عن الشاغل لكنهم
اختلفوا فبعضهم جوّز وجود بعد موجود خال عن الشاغل وبعضهم لم يجوّزه
فهؤلاء المجوّزون وافقوا المتكلمين فى وجود الخلاء وهو البعد الخالى عن الشاغل لكن
يقول المتكلمون ذلك البعد أمر موهوم لا وجود له فى الخارج ويقول ذلك البعض
من الفلاسفة انّ ذلك البعد أمر مجرد موجود فى الخارج وبالجملة انّ الفلاسفة اتفقوا
على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض ثم انّ النزاع المذكور انما هو فى الخلاء داخل
العالم وأما الخلاء خارج العالم فوجوده متفق عليه والنزاع فى تسمية ذلك الخلاء بعدا
فانه عند الفلاسفة عدم محض ونفى صرف يثبته الوهم ويقدره من عند نفسه ولا عبرة
بتقديره الذى لا يطابق نفس الامر فحقه أن لا يسمى بعدا ولا خلاء أيضا وعند المتكلمين
هو بعد موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رأيهم كذا فى شرح المواقف (الفصل

الثالث في الكيف) الاستقراء دل على انحصار هذه المقولة في أقسام أربعة الكيفيات المحسوسة بإحدى الحواس الخمس الظاهرة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية وقد يعبر عن الاخير بالاستعدادات أما القسم الاول أعني الكيفيات المحسوسة ففيه ستة مباحث (المبحث الاول) في أقسامها اعلم أن الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات وسميت الاولى بالانفعاليات لانفعال الحواس عنها عند الاحساس بها وأما الثانية فلشبهها بالانفعال في التجدد والتغير نقل اسم الانفعال اليها للمشابهة ثم إن الكيفيات المحسوسة تنقسم أيضا بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى خمسة أقسام (القسم الاول الملموسات) وهي عشرة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة وتسمى الاربع الاول كيفيات اول لتكيف البسائط العنصرية بها أولا وبتبعية البسائط تتكيف المركبات بها ثانيا (القسم الثاني المبصرات) وهي الالوان والاضواء (القسم الثالث المسموعات) وهي الاصوات والحروف (القسم الرابع المذوقات) وهي الطعوم (القسم الخامس المشمومات) وهي الروائح (المبحث الثاني) في تحقيق الملموسات الحرارة والبرودة من أظهر الملموسات وأبينها وهما كيفيتان فعليتان تفعل الصورة بواسطتهما في مادة المجاور وانما الامثل التفريق والجمع والحرارة تقتضي تفريق الاجزاء المختلفة لطافة وكثافة وجمع الاجزاء المتماثلة من حيث انها تفيد الميل المصعد بواسطة التسخين فالمركب من الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة اذا أثرت الحرارة فيه تصعد الالطف فالالطف فان الالطف أقبل تصعيدا كالهواء الذي هو أقبل من الارض والاقبل يبادر الى التصعيد قبل الابطأ فتفرق الاقسام المختلفة الطبائع التي حدث المركب من التئامها فيتم عند تفريق الاجزاء كل جزء الى ما شاكله بمقتضى طبعه الا اذا كان الالتئام بين الاجزاء شديدا وعلى هذا فالنسبة بين اللطيف والكثيف أربعة أقسام الاول أن يكون اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال فالحرارة تفيد سيلانا أو دورانا من غير تفريق كما في الذهب فان الالتئام لما كان شديدا لم تقو الحرارة على التفريق فاذا مال اللطيف الى التصعيد جذبه الكثيف الى الانحدار فيحدث سيلان ودوران والثاني أن يكون الكثيف غالبا لا في الغاية فتفيد الحرارة حينئذ تليينا كالحديد والثالث أن يكون الكثيف غالبا في الغاية فالحرارة حينئذ لا تفيد تليينا كما في الاحجار المعدنية والرابع أن يكون اللطيف أكثر من الكثيف فتفيد الحرارة حينئذ تصعيدا بالكلية ان قويت كالنفط أقول ولم يفرقوا عند غلبة اللطيف بين أن يكون غالبا لا في الغاية وبين أن يكون غالبا في الغاية ثم اعلم أن

المحقق الشريف قال في حاشية الاصفهاني ان كون الحرارة مختصة بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات انما هو اذا أثرت الحرارة في الجسم المركب من الاجسام المختلفة لطافة وكثافة وأما اذا أثرت في الجسم البسيط كالماء فأفادت تفريق المتماثلات وجمع المختلفات أقول وذلك لان الحرارة تجعل الماء هواء بالتدريج فاذا انقلب بعض اجزاء الماء هواء فذلك الجزء قد تفرق عن مماثله الذي هو الجزء الآخر الباقي من الماء واجتمع بمخالفه الذي هو الهواء ثم ان الاشبه أن الحرارة الغريزية أي الطبيعية الحاصلة في بدن الحيوان مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة لان الحرارة النارية معدمة للحياة والحرارة الغريزية شرط لوجود الحياة وكذا الحرارة الفائضة عن الكواكب كحرارة الشمس مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة وعلله الشريف في حاشية الاصفهاني بأن حرارة الشمس تؤثر في عين الاعشى بخلاف حرارة النار وقيل الحرارة الغريزية هي حرارة الجزء الناري المنكسر سورتها أي شدتها عند تفاعل العناصر بعضها مع بعض ثم ان الحرارة قد تحدث بالحركة ودليله التجربة وأما البرودة فهي كيفية من شأنها تفريق المتماثلات وجمع المختلفات على عكس الحرارة ثم ان البرودة كيفية وجودية فيما بينها وبين الحرارة تضاد لانهما وجوديتان تتعاقبان على محل واحد بينهما غاية الخلاف وقيل البرودة عدم الحرارة وهو باطل والرطوبة واليبوسة كيفيتان انفعاليتان تجعلان المادة مستعدة لان تنفعل عن الغير لان الرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل والتفرق والاتصال والانفصال واليبوسة كيفية تقتضي صعوبة ذلك ثم اعلم أن الرطوبة على قول الامام هي البلة المقتضية لسهولة الالتصاق بالغير والانفصال عنه فالماء رطب والهواء ليس كذلك لا يقال فيكون العسل أرطب من الماء لانه الصق من الماء لانا نقول انه وان كان الصق الا أنه ينفصل بعسر وسهولة الانفصال معتبرة أيضا في الرطوبة والماء كذلك فهو أرطب من العسل وذكر الشريف في حاشية الاصفهاني أن من الاجسام ما هو رطب الجوهر كالماء فان صورته النوعية تقتضي كيفية الرطوبة في مادته ومنها ما هو مبتل وهو الذي يجري على ظاهره ذلك الجوهر الذي هو الماء والتصق به أو نفذ في جوفه أيضا ولم يفسده لينا وذلك الجوهر أي الماء حينئذ أي حين الالتصاق والنفوذ يسمى بلة ومنها ما هو منتقع وهو الذي نفذ في أعماقه ذلك الجوهر وأفاده لينا ثم ان المصنف لما فسر الرطوبة بالبلة نقلا عن الامام اعترض عليه السيد الشريف بأن الرطوبة قد تطلق على البلة والبلة هي الجوهر الجاري على سطوح الاجسام والرطوبة بهذا المعنى جوهر وقد تطلق على الكيفية الثابتة لجوهر الماء والكلام هنا في الرطوبة التي بمعنى الكيفية لانها من الاعراض لا في الرطوبة التي بمعنى البلة لانها من الجواهر اللهم الا أن تطلق البلة على تلك الكيفية ولا نزاع في اطلاقات الالفاظ

الا أنّ المشهور في استعمال البلغاء ما ذكرنا. انتهى حاصله أنه ينبغي ان تفسر الرطوبة هنا
بالكيفية ثم اعلم أنّ الرطوبة غير السيلان لانّ السيلان عبارة عن حركات توجد
في أجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعض تلك الاجسام بعضها
حتى لو وجد ذلك في التراب كان سيالا مع أنه ليس برطب (تتمة) قال السيد الشريف
في حاشية الاصفهاني الانفعال في هاتين الكيفيتين أي الرطوبة واليبوسة أظهر
من الفعل كما أنّ الفعل في الحرارة والبرودة أظهر من الانفعال وان كانت الكل
فاعلة ومنفعلة ليحدث منها المزاج انتهى وسيجيء تفسير المزاج وأما الخفة فهي قوة
يقتضي من محلها وهو الجسم الخفيف كالهواء مدافعة صاعدة من المركز الى جانب
المحيط كما في الزق المنفوخ المسكن في الماء وأما الثقل فهي قوة يقتضي من محلها بواسطتها
مدافعة هابطة الى المركز كما يجده الانسان من الحجر اذا أسكنه في الجو قسرا
فكل منهما مبدأ المدافعة لا نفس المدافعة ويسمي المتكلمون الخفة والثقل اعتمادا
والفلاسفة ميلا طبيعيا والميل الطبيعي لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي
كالجسم الثقيل الحاصل في المركز اذ لو وجد ذلك الميل فهو اما ميل من الحيز
الطبيعي الى غيره وهو باطل لانّ الحيز الطبيعي مطلوب لا مهروب عنه واما ميل الى
الحيز الطبيعي وهو أيضا باطل لامتناع طلب الحاصل قال السيد الشريف في حاشية
الاصفهاني هذا انما يتم في الميل بمعنى المدافعة لا بمعنى مبدأ المدافعة اذ يجوز أن يكون
في ذلك الجسم مبدأ المدافعة الى الحيز الطبيعي لكن لم توجد المدافعة بالفعل
لعدم شرطها وهو الخروج عن الحيز الطبيعي ثم انّ الميل بمعنى نفس المدافعة قد يكون
نفسانيا بأن يكون منبعثا عن نفس جسم ذي ارادة كاعتماد الانسان على غيره
بارادته ولعل المراد اعتماده على ما ليس بأسفل منه اذ اعتماده على ما هو أسفل منه
يوجد منه الميل الطبيعي أيضا والمراد بيان ما يوجد فيه ميل واحد وقد يكون طبعيا
بأن يكون منبعثا عن نفس ذي جسم غير ذي ارادة كما في الزق المنفوخ المسكن في الماء
وقد يكون قسريا بأن يكون منبعثا عن شئ خارج عن الجسم المائل وذلك الشئ
الخارج هو القاسر كميل الحجر المرمى الى فوق وقد يجتمع الميلان الى جهة واحدة
كما في الحجر المرمى الى أسفل فانّ فيه ميلا طبيعيا وقسريا وكما في الانسان النازل من
الجبل بارادته فانّ فيه ميلا نفسانيا وطبيعيا وقد يجتمع الميلان الى جهتين ان فسر
الميل بالقوة التي توجب المدافعة لا بنفس المدافعة كما في الحجر المرمى فوق فانّ فيه قوة
قسرية توجب المدافعة الى فوق وقوة طبيعية توجب المدافعة الى تحت لكن لم توجد
مقتضى القوة الثانية لمنع القوة القسرية منه والدليل على وجود القوة الطبيعية
في الحجر المرمى الى فوق اختلاف حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة
في السرعة والبطء اذا اختلفا في الصغر والكبر لانّ الميل الطبيعي في الحجر الكبير

أعظم مما في الجزء الصغير والحال أن ذلك الميل الى جهة غير جهة الميل القسري فتكون المعاوقة من الحركة القسرية في الجزء الكبير أقوى فتكون حركته أبطأ والصلابة ممانعة الغامز واللين عدم ممانعة الغامز وقيل الصلابة كيفية تقتضي عدم قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم بسبب هذه الكيفية قوام غير سيال قال في الكشاف قوام الشيء ما يقام الشيء به كقولك هو ملاك الامر لما يملك الامر به ولما كان الجسم قوام غير سيال لا ينتقل عن وضعه ولا يمتد ولا يتفرق بسهولة ثم ان عدم قبول الغمز وعدم التفرق انما يكون بسبب اليبوسة واللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم قوام سيال ينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة فتكون الصلابة واللين حينئذ من الكيفيات الاستعدادية لقبول الغمز وعدم قبوله أقول فالجسم اللين يكون بين الرطوبة واليبوسة والملاسة هي استواء وضع أجزاء الجسم والخشونة لا استواء وضع أجزاء الجسم بأن يكون بعضها أخفض وبعضها أرفع فعلى هذا الملاسة والخشونة من مقولة الوضع الا اذا فسرناهما بكيفيتين تابعتين لاستواء وضع الاجزاء ولا استوائه فحينئذ يكونان من مقولة الكيف (المبحث الثالث في تحقيق المبصرات) اما الالوان فأظهر المحسوسات ماهية وهيئة أي وجودا قيل لا حقيقة لشيء من الالوان أصلا والبياض يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة والمتصغرة جدا كما في الثلج والبلور المسحوق والسواد يتخيل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء في عمقه أقول لعل هذا القائل يقول ان أصل الالوان السواد والبياض فقط فلذا لم يذكر غيرهما والحق ان السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان قائمتان بالجسم في الخارج وأن ما جعله ذلك القائل سببا لتخيل السواد والبياض قد يكون سببا لحدوثهما في الخارج ثم ان المشهور أن أصل الالوان السواد والبياض وباقي الالوان يتركب منهما وقيل أصل الالوان السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وزعم ابن سينا أن وجود الالوان مشروط بالضوء وأن اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعدا لقبول اللون الخاص بعد تحقق الضوء واستدل بعدم الابصار بها في الظلمة واعترض عليه بأنه لم لا يجوز أن يكون الضوء شرط ابصارها (فرع) من الناس من توهم في السواد الشديد اجتماع سوادين فيجوز اجتماع المثلين وفي السواد الضعيف اجتماع سواد وبياض معا في محل واحد فيجوز اجتماع الضدين في محل واحد لكن هذا باطل بل السواد الشديد هو السواد الصرف وهو الذي لم يختلط به شيء من أجزاء البياض وغيره من الالوان والسواد الضعيف هو الذي اختلط به أجزاء صغار تضاده اختلاطا لا يتميز في الحس بعضها من بعض وانما في نفس الامر فالجزء السوادي

في موضع غير موضع الجزء المضاد فلا يلزم اجتماع الضدين في موضع واحد وأما
الاضواء فقيل انها أجسام شفافة تنفصل من المضيء كالشمس والحق انها عرض
قائم بالمضيء معدّ لحصول ضوء آخر مثله في الجسم المقابل له كضوء الشمس فانه
عرض قائم بها معدّ لحصول ضوء آخر مثله في الجسم المقابل للشمس وقيل الضوء هو
اللون ومنع هذا بان الضوء قد يحس بدون اللون كما في البلور اذا كان في الظلمة فانه
يحس بضوئه دون اللون ثم ان من الاضواء ما هو ضوء أول وهو الضوء الحاصل
في الجسم من مقابلة المضيء لذاته كضوء وجه الارض بعد طلوع الشمس ويسمى هذا
الضوء ضياء ان قوى وشعاعا ان ضعف ومنها ما هو ضوء ثان وهو الضوء الحاصل
في الجسم من مقابلة المضيء بالغير كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار
وعقيب غروب الشمس فان وجه الارض صار مضيئا في هذين الوقتين بالهواء
الذي صار مضيئا بالشمس وكضوء داخل البيت وتحت الشجر بعد طلوع الشمس
وكالضوء الحاصل لوجه الارض من مقابلة القمر لان نوره مستفاد من الشمس
ويسمى الضوء الثاني مطلقا نورا وظلا أيضا ان حصل في الجسم من مقابلة الهواء
الذي صار مضيئا بالشمس والضوء الذي يترقرق على الاجسام أي يتحرك كأنه
يجيء ويذهب يسمى لمعانا ثم ان اللمعان اذا كان ذاتيا يسمى شعاعا كما للشمس
فالشعاع مقول بالاشتراك اللفظي على الضوء الضعيف الحاصل من مقابلة المضيء
لذاته وعلى اللمعان الذاتي وان لم يكن اللمعان ذاتيا يسمى بريقا كالمرآة
اذا وضعت في مقابلة الشمس والظلمة عبارة عن عدم الضوء عما من شأنه الضوء
فان الشيء الذي انتفى عنه الضوء صار مظلما فتكون الظلمة عدم الملكة فيخرج
بقوله عما من شأنه الضوء المجردات فانها مع انها ليس فيها ضوء ليس فيها ظلمة اذ ليس
من شأنها الضوء وقيل الظلمة كيفية تمنع الابصار فالتقابل بينهما حينئذ تقابل
التضاد (المبحث الرابع في تحقيق المسموعات) وهي الاصوات والحروف الصوت
عند الفلاسفة كيفية تعرض للهواء المتموج الحاصل بامساس أو تفريق عنيفين قال
المصنف والمشهور ان السبب الاكثري للصوت تموج الهواء بقرع أي امساس عنيف
أو قلع أي تفريق عنيف والمشهور ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء
المتموج الحامل للصوت الى الصماخ لانا اذا رأينا من بعيد من يضرب الفأس على
الخشبة نشاهد الضرب قبل سماع الصوت وليس المراد بوصول الهواء الحامل
للصوت الى السامعة أن هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله
الى السامعة بل أن مجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت
أيضا وهكذا الى أن يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فتدركه السامعة وهي
قوة مستودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ وليس المراد من تكيف الهواء

المجاور

المجاور بالصوت أن الصوت ينتقل من الهواء الآخر اليه بل يفيض المبدأ في الهواء المجاور لاستعداده صوتا مماثلا فلا يلزم انتقال العرض قال في شرح المقاصد الصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث وكثيرا ما يورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان الا فيما يحتاج الى زيادة بيان والصوت عندهم كيفية تحدث في الهواء بسبب تموجه الى آخر ما قال والحروف أصوات تعرضها كيفيات يتميز بها بعض الاصوات عن بعض آخر يشاركه في الثقل والخفة وهذا التعريف هو ما ذكره الاصفهاني والسيد الشريف والحروف تنقسم الى مصوتة وهي التي تسمى بالعربية حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء سميت هذه الحروف بها لاقتضاء امتداد الصوت لان هذه الحروف تحصل باشباع الحركات والى مصمتة وهي ما عدا حروف المد واللين سميت به لعدم اقتضائها امتداد الصوت قال السيد الشريف صمت واصمت بمعنى والمصمتة على صيغة الفاعل بمعنى الصامتة وتسمى هذه الحروف بالصوامت أيضا والصدا بالمد صوت يحصل من انصراف هواء متموج عن جبل أو جسم أملس (المبحث الخامس في تحقيق الطعوم) وأصولها تسعة المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ثم يحصل بسبب التركيب أنواع لا تحصى وانحصار الاصول في التسعة باعتبار القابل والفاعل وبيان ذلك أن الطعم له جسم قابل له وهو اما أن يكون كثيفا أو لطيفا أو معتدلا وله أي للطعم فاعل وهو اما الحرارة أو البرودة والمعتدل بينهما فتفعل الحرارة في الجسم الكثيف المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل الملوحة وتفعل البرودة في الكثيف عفوصة وهو طعم يأخذ ظاهر اللسان وباطنه وفي اللطيف حموضة وفي المعتدل قبضا وهو طعم يأخذ ظاهر اللسان فقط ويفعل المعتدل في الكثيف حلاوة وفي اللطيف دسومة وفي المعتدل تفاهة والتفه يطلق على معنيين مختلفين أحدهما ما لا طعم له حقيقة والثاني ما له طعم في الحقيقة لكن لا يحس بطعمه لشدة تكاثفه بحيث لا ينحل منه شئ يخالط الرطوبة اللسان كالنحاس وللتفاهة بهذا المعنى الثاني هي التي عدت من الطعوم لا الاول كذا في الاصفهاني وههنا اشكال وهو أن التفاهة التي فعلها المعتدل في المعتدل ان كانت بالمعنى الاول فلا وجه لذكرها في بحث الطعم وان كانت بالمعنى الثاني فهو فاسد لان مثل النحاس متصف بها مع أنه ليس بمعتدل بل كثيف كما ذكر وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان وأكثر فيحس بطعم آخر غير هذه الطعوم التسعة المذكورة اما اجتماع الطعمين فكاجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى هذا الطعم البشاعة والحضض نوع من الاشنان واجتماع المرارة والملوحة في السبخة محركة ومسكنة أرض ذات نز وملح ويسمى الزعوقة واما اجتماع الاكثر فكاجتماع المرارة والحرافة

والقبض في الباذنجان (المبحث السادس في تحقيق المشمومات) وهي الروائح المدركة بالشم ولا أسماء لانواعها الا من جهة الموافقة للمزاج والمخالفة فالروائح الموافقة للمزاج تسمى طيبة والمخالفة منتنة وقد يشتق للروائح من الطعوم المقارنة لها اسم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما يقارنها من الطعوم وسبب الاحساس بالرائحة وصول الهواء المتكيف بالرائحة الى الخيشوم وقيل سبب الاحساس بها وصول الهواء المختلط بجزء لطيف منفصل عن ذي رائحة الى الخيشوم وهو بعيد فان المسك اليسير كيف يتصل عنه أجزاء تنتشر في مواضع كثيرة ويستمر ذلك دهرا طويلا أقول وعلى هذا لا تكون الرائحة من الاعراض واما القسم الثاني أعني الكيفيات النفسانية فهي الحياة والصحة والمرض والادراك وما يترتب عليه الافعال كالقدرة والارادة فما كانت من الكيفيات النفسانية راسخة سميت ملكة وما ليست براسخة سميت حالا وبيان الكيفيات النفسانية في خمسة مباحث (المبحث الاول في الحياة) وهي قوة تتبع الاعتدال النوعي ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية كقوة الحس والحركة والتصرف في الاغذية كذا في شرح المواقف والمراد بالاعتدال النوعي أن يكون لنوع ما مزاج هو أصلح الامزجة بالنسبة الى ذلك النوع قال في شرح المقاصد بعد بيان الاعتدال النوعي ثم لكل صنف من ذلك النوع ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو أصلح بالنسبة اليه ويسمى الاول اعتدالا نوعيا والثاني صنفيا والثالث شخصيا فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من أنواع الحيوان فاض عليه قوة الحياة انتهى وادعى ابن سينا أن الحياة مغايرة لقوتي الحس والحركة وكذا القوة التغذية واستدل على مغايرتها لقوة الحس والحركة بأن العضو المفلوج حي لانه لو لم يكن حيا لتعفن وفسد وليس بحساس ولا متحرك فلو كانت الحياة عين قوة الحس والحركة لوجب أن يكون العضو المفلوج حساسا ومتحركا ومنع ذلك بأن عدم الحس والحركة بالفعل لا يستلزم عدم قوتهما لجواز أن توجد قوة الحس والحركة ويمنع من الاحساس والحركة عائق واستدل على مغايرتها القوة التغذية بأن العضو الذابل حي وليس بمتغذ فلو كانت الحياة عين قوة التغذية لوجب أن يكون العضو الذابل متغذيا ومنع ذلك أيضا بأن عدم التغذية بالفعل لا يستلزم عدم قوتها لجواز أن توجد قوتها ويمنع من التغذية عائق أقول والمفهوم من قول المصنف ويفيض عنها سائر القوى أنه وافق ابن سينا في دعوى التغاير وان منعنا دليله وكذا المفهوم مما قال شارح المواقف حيث قال وقد يتوهم ان الحياة هي قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها الا انها قوة أخرى مستتبعة لهذه القوى كما ذكرناه فلذا قال ابن سينا دفعا لهذا التوهم انها أي الحياة غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية والتنمية انتهى ثم ذكر شارح المواقف دليل ابن سينا

على هذه الدعوى وذكر المنع عليه وقد شرطت الفلاسفة والمعتزلة الحياة بالبنية
الصالحة وخالفهم باقي المتكلمين وقالوا البنية ليست بشرط للحياة اذ يجوز عندهم
أن يخلق الله تعالى الحياة في جزء لا يتجزأ ثم ان البنية عند الفلاسفة عبارة عن
الجسم المركب من العناصر الاربعة على وجه يحصل من تركيبها مزاج هو شرط
للحياة وعند المعتزلة عبارة عن مجموع جواهر فردة لا يمكن الحياة من أقل منها واستدل
الفلاسفة على اشتراط البنية بأن الحياة مشروطة باعتدال المزاج وبالروح وهو
أجسام لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط تنبعث من التجويف الايسر من القلب
سارية في عروق تنبت من القلب وهذه العروق هي التي تسمى بالشرايين واعتدال
المزاج والروح لا يتحققان بدون البنية والشرايين هي العروق الضاربة واهل المتكلمين
يمنعون اشتراط الحياة باعتدال المزاج وان كانت عادته تعالى جارية بخلق الحياة
مقارنة باعتدال المزاج والموت عدم الحياة عما من شأنه الحياة فيكون التقابل
بينهما تقابل العدم والملكة قال الاصفهاني والاولى أن يقال عدم الحياة عما وجد فيه
الحياة قال بعض الفضلاء في وجه أولويته ان في التفسير الاول مساهلة اذ يلزم أن
يكون الجنين قبل حلول الحياة فيه ميتا وليس كذلك وقيل الموت كيفية تضاد الحياة
لقوله تعالى خلق الموت والحياة والعدم لا يخلق لان الخلق ايجاد المعدوم ومنع بأن
المعنى بالخلق التقدير ولا يجب حينئذ كونه وجوديا لان العدمي مقدر أيضا (المبحث
الثاني في الادراكات) وهي اما أن تكون ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس الظاهرة
قال بعض الافاضل المشاعر هي القوى الدراكة جمع مشعر بفتح الميم أو بكسرها
أي موضع الشعور أو آلته انتهى والمشاعر الخمس الظاهرة هي اللمس والبصر والسمع
والشم والذوق واما أن تكون باطنة كالتعقل والتوهم والتخيل والاول اسم لادراك
القوة العاقلة والثاني اسم لادراك القوة الواهمة والثالث اسم لادراك القوة الخيالية
وسيجيء تفصيل المشاعر الباطنة والظاهرة قبيل الالهيات ثم ان الادراكات الباطنة
تنقسم الى تصورات وتصديقات والتصديق اما أن يكون جازما أي مانعا احتمال
النقيض أو لا يكون جازما والاول أي الجازم اما أن يكون لموجب قال السيد
الشريف أراد بالموجب ما يعم الدليل القطعي والشبهة والبديهة العقلية والوهمية
ليخرج التقليد صوابا كان أو خطأ أو لا يكون لموجب والثاني هو التقليد والاول أي
الذي لموجب اما أن يقبل متعلقه وهو النسبة النقيض بوجه سواء كان في الخارج بأن
لا يطابق الواقع كما أشار اليه السيد الشريف وسواء كان عند الذاكر بأن يمكن أن يزول
دليله بتشكيك مشكك لعدم كونه دليلا قطعيا وهو الاعتقاد طابق الواقع أولا أقول
لعل حاصله أن الاعتقاد ما لم يجوز المعتقد نقيض متعلقه لكن أمكن أن يعتقد نقيضه
بأن ينظر الى الواقع وذلك ان لم يطابق الحكم الواقع أو بأن يسمع تشكيك المشكك

فى دليله فيزول الدليل ويرد على ناظره نقيض الحكم المعتقد وان كان الحكم المعتقد مطابقا للواقع أو لا يقبل متعلقه النقيض لا فى الخارج ولا بتشكيك المشكك وهو العلم والثانى أى التصديق الذى لا يكون جازما ان كان متساوى الطرفين فهو الشك وان لم يكن متساوى الطرفين فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم ثم انه اختلف فى تعريف العلم فقال الفلاسفة انه حصول صورة الشىء فى العقل أى الصورة الحاصلة من الشىء فى العقل وهذا مبنى على الوجود الذهنى وهو باطل عند المتكلمين بدليل أنه لو وجد النار مثلا فى الذهن لوجب كون الذهن حارا قال المصنف والحق ان الفلاسفة ان أرادوا بصورة الشىء الحاصلة فى الذهن ما يشبه المتخيل فى المرآة فمحتمل ولا يرد عليهم اعتراض المتكلمين كما لا يخفى وان أرادوا بالصورة ما يشارك الخارجى فى تمام الماهية فباطل لان الصورة عرض لانها موجودة فى موضوع وهو الذهن والمتصور قد يكون جوهرا كالاجسام قال فى شرح المواقف وهذا الذى ذكره الفلاسفة فى تعريف العلم يتناول الظن والجهل المركب والتقليد بل الشك والوهم أيضا وتسمية هذه الاشياء علما يخالف اللغة والعرف العام والشرع اذ لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا أنه عالم فى شىء من استعمالات اللغة والعرف والشرع وكذا لا يطلق العالم فى شىء منها على الظان والشاك والواهم وأما التقليد فقد يطلق عليه اسم العلم مجازا لا حقيقة لكن لا منازعة مع الفلاسفة فى اصطلاحاتهم بل لكل أحد أن يصطلح على ما يشاء الا أن رعاية الامور المشهورة بين الجمهور أولى وأحب وقيل العلم أمر اضافى وهو تعلق خاص بين العالم والمعلوم فيتعدد العلم بتعدد المعلومات لوجوب تغاير النسبة عند تغاير المنسوب اليه ويشكل هذا التعريف بعلم تعقل الشىء بنفسه فان التعلق بين الشىء ونفسه غير معقول اذ لا بد للتعلق من شيئين والمختار فى تعريف العلم أنه صفة توجب لموصوفها تمييزا بين المعانى لا يحتمل النقيض أى لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز وخرج بقوله تمييزا صفات لا توجب لموصوفها تمييزا كالشجاعة والسواد وخرج بقوله بين المعانى ادراكات الحواس الظاهرة فانها توجب تمييزا فى الامور العينية لان المراد من المعانى ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة وخرج بقوله لا يحتمل النقيض الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بالاخفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال أن يطلع فى المستقبل صاحبه على ما فى الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك ومحصل هذا التعريف أن العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشىء توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون المحل مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز وهذا التعريف يتناول التصديق اليقينى وهو ظاهر والتصور أيضا اذ لا نقيض له فيصدق عليه أنه لا يحتمل النقيض قال الخيالى

تم

ثم التميز في التصور والصورة ومتعلقه الماهية المتصورة وفي التصديق الاثبات والنفي ومتعلقه الطرفان انتهى والمراد من الطرفين الموضوع والمحمول واعلم أن العلم على هذا التعريف لا يتعدد بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تعلق الصفة بأمور متكثرة كثرة الصفة وأكثر ما ذكر في هذا المبحث مأخوذ من شرح المواقف هذان فرعان يتفرعان على قول الفلاسفة بأن العلم هو الصورة الحاصلة في العقل (الاول) أن الصورة العقلية تفارقها الخارجية في أن الصورة الخارجية ممتنعة الحلول في مادة أصغر منها بخلاف العقلية وان الخارجية محسوسة في الخارج دون العقلية الى غير ذلك (الثاني) أن الصورة العقلية كلية لا على معنى انها كلية في نفسها من حيث هي في العقل فانها بهذا الاعتبار صورة جزئية في نفس جزئية بل على أن المعلوم بها كلي مثلا صورة الانسان في العقل كلية لان المعلوم بها وهو الانسان من حيث هو كلي لانه صالح لان يكون مشتركا بين كثيرين (تتمة) العلم قسمان الاول اجمالي وهو ما يتعلق بأمور متعددة شاملا لها هو مبدأ تفاصيل تلك الامور كما اذا علمت مسئلة تفصيلا ثم غفلت عنها فاذا سألك عنها سائل فانه يحضر في ذهنك الجواب الذي هي تلك المسئلة دفعة من غير تفصيل وحقيقة حاله بسيطة اجمالية هي مبدأ تفاصيل اجزاء الجواب ودليل هذا العلم انك عالم بانك قادر على الجواب ولا شك ان علمك باقتدارك على الجواب متضمن علمك بحقيقة ذلك الجواب اجمالا لان العلم بالاضافة موقوف على العلم بكلا طرفيها (والقسم الثاني تفصيلي) وهو ما يتعلق باعيان كل واحد من الامور المتعددة على وجه يكون كل جزء منها متصورا على حدة متميزا بعضها من بعض في العقل والعلم أيضا قسمان الاول فعلي وهو أن يكون سببا لوجود الخارجي بأن يسبق صورة المعلوم الى العالم فتصير تلك الصورة العقلية سببا لوجود المعلوم في الاعيان كما اذا تصورت شكلا ففعلته والثاني انفعالي بأن تستفاد الصورة العقلية من الموجود في الاعيان كما اذا شاهدت شيأ ففعلته (مسئلة) قالت الفلاسفة للنفس الناطقة أربع مراتب في التعقل المرتبة الاولى أن تكون خالية عن جميع المعقولات بل مستعدة لها وتسمى هذه المرتبة العقل الهيولاني قيل وأكثر اطلاقه على النفس في هذه المرتبة وكذا الحال في سائر المراتب والمرتبة الثانية أن يحصل لها بعض المعقولات البديهية باستعمال الحواس في الجزئيات وتسمى هذه المرتبة العقل بالملكة قيل سميت به لما حصل للنفس من ملكة الانتقال الى النظريات بسبب تعقل البديهيات التي تستحصل بترتيبها النظريات وهذه المرتبة مناط التكليف عند الشيخ أبي الحسن الاشعري والمرتبة الثالثة أن يحصل لها المعقولات النظرية لكن لا تطالعها بالفعل بل صارت مخزونة عندها بحيث تستحضرها متى شاءت بلا حاجة الى كسب جديد وذلك انما يحصل اذا لاحظت النظريات الحاصلة مرة بعد أخرى حتى تحصل لها

ملكة تقوى بها على ذلك الاستحضار وتسمى هذه المرتبة العقل بالفعل المرتبة الرابعة كمال وهو أن تستحضر النظريات التي أدركتها بحيث لا تغيب عنها وتسمى هذه المرتبة العقل المستفاد وهل يمكن حضور جميع المدركات بأسرها دفعة واحدة للانسان وهو في جلباب بدنه أم لا فيه تردد وقد جوز ذلك لبعض النفوس الكاملة المتجردة عن العلائق البدنية قال في شرح المواقف واعلم أن تفسير العقل المستفاد بما ذكر ليس بمشهور ولا مسطور في مشاهير الكتب ان هذه المراتب الاربع تعتبر بالقياس الى كل نظري على حدة ولا شبهة حينئذ في وقوع العقل المستفاد للانسان وهو في جلباب البدن وينبه البعض بأن النفس الناطقة قد تكون بالنسبة الى بعض النظريات حاصلة في مرتبة العقل الهيولاني والى بعضها في مرتبة العقل بالملكة والى بعضها في مرتبة العقل المستفاد والى بعضها في مرتبة العقل بالفعل أقول يفهم من بيان ذلك البعض أن معنى كلام شارح المواقف أن كل نظري يمكن أن يعتبر فيه شيء من المراتب الاربع ثم ان الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقي المراتب وسائل الى ذلك الكمال وهي المرتبة الرابعة لكن الاوليان وسيلتان الى تحصيل ذلك الكمال ابتداء والثالثة وسيلة الى استرداده واستحضاره بعد غيبوبته وزواله (المبحث الثالث في القدرة والارادة) القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة فخرج عنه العلم لعدم تأثيره وخرج أيضا ما لا يؤثر على وفق الارادة كالطبيعة وقيل القدرة ما هو مبدأ الافعال المختلفة والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر فالقوة الحيوانية قدرة على التفسيرين والقوة الفلكية التي هي مبدأ الحركة عند من يجعل الافلاك ذوات شعور وارادة قدرة على التفسير الاول دون الثاني لانها ليست مبدأ الافاعيل مختلفة بل لحركة على نسق واحد والقوة النباتية قدرة على التفسير الثاني لانها مبدأ الافعال المختلفة كالتغذية والتنمية وتوليد المثل وليست بقدرة على التفسير الاول لانها لا تؤثر على وفق الارادة والقوة العنصرية ليست بقدرة لا على الاول لانها لا تؤثر على وفق الارادة ولا على الثاني لانها ليست مبدأ للافعال المختلفة بل فعلها على نهج واحد والقدرة غير المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فيكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون تأثيره من جنس تأثير هذه الكيفيات وتأثير هذه الكيفيات على نسق واحد ولا ارادة لها قال في شرح المواقف العجز عرض موجود مضاد للقدرة باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة خلافا لابي هاشم من المعتزلة في آخر أقواله حيث ذهب الى أن العجز عدم القدرة وذكر الاصفهاني أن القدرة هي القوة المنبثة في العضلة والعضلة بالقصبات كل عصبة معها لحم غليظ ويدل على مغايرة القدرة لسائر المبادي كون الانسان المشتاق والمريد غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا مريد قال الشيخ أبو الحسن الاشعري وأصحابه

أنّ القدرة الحادثة مع الفعل أى انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به فى هذه الحالة ولا توجد قبله فضلا عن تعلقها به وقال ايضا بناء على كون القدرة عنده مع الفعل لا قبله انها أى القدرة لا تتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما للقدرة بل قال ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا متضادين أو متماثلين أو مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل لانها عنده مع المقدور ولا شك أنّ ما يحدث عند صدور أحد المقدورين مغاير لما يحدث عند صدور الآخر كذا فى شرح المواقف والمصنف حمل كلام الشيخ على أنه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير أى لجموع الامور التى يترتب عليها الاثر ولهذا زعم الشيخ أنّ القدرة انما هى مع الفعل ضرورة وجود الاثر عند وجود العلة التامة ومنع تعلقها بالضدين بل الفعلين مطلقا والمعتزلة لما أرادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية قالوا بوجودها قبل وتعلقها بالامور المتضادة كذا فى شرح المواقف والقوة مبدأ الفعل مطلقا سواء كان الفعل مختلفا أو غير مختلف بشعور وارادة أولا فتتناول الفلكية والعنصرية والنباتية والحيوانية وقد يقال القوة لامكان الشئ مجازا والارادة قيل انها اعتقاد النفع أو ظنه والقائل بذلك كثير من المعتزلة وقيل ليست الارادة ما ذكر من الاعتقاد أو الظن بل هذا هو المسمى بالداعية وأمّا الارادة فهى ميل يتبع ذلك الاعتقاد أو الظن كما أنّ الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضر أو ظنه والتعريف الثانى هو ما ذكره المصنف واقتصر عليه مع أنه لبعض المعتزلة كما صرح به فى شرح المواقف وشرح المقاصد وأمّا الارادة عند الاشاعرة فصفة مخصصة لأحد طرفى المقدور بالوقوع أقول لم يذكر أنّ الكراهة عند الاشاعرة ماذا الا ان ارادة الشئ هى كراهة ضده بعينه عند الشيخ الاشعرى وكثير من أصحابه وأمّا الميل الذى يقوله المعتزلة فنحن لا ننكره لكن ذلك الميل ليس بارادة كما ان اعتقاد النفع ليس بارادة وكما ان اعتقاد النفع والميل التابع له ليسا بارادتين كذلك هما ليسا بشرطين للارادة وان كانت الارادة واقعة بسببهما فى الغالب الا ترى أن الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان فى الافضاء الى مطلوبه الذى هو النجاة من السبع فانه يختار أحدهما بارادته ولا يتوقف فى ذلك الاختيار على ترجيح أحدهما لنفع يعتقد فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح أحدهما على الآخر بمجرد الارادة هذا حاصل ما فى شرح المواقف وصرح شارح المواقف فى المقصد الثانى من مقاصد الارادة ان الارادة عند الاشاعرة مقارنة للفعل أى ليست بسابقة عليه ويفهم منه أنّ الارادة على تفسير المعتزلة سابقة على الفعل اعلم أنّ الارادة والكراهة مغايرتان للشهوة التى هى شوق النفس الى الامور المستلذة والنفرة التى هى دفع النفس الامور المؤلمة وانقباضها عنها لان الارادة توجد عند شرب الدواء المرّ دون الشهوة وأن الشهوة توجد فى اللذة المحرمة بدون الارادة عند

الزاهد وقد يجتمعان فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة
والنفرة اذ في الدواء المر وجدت النفرة بدون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذائذ
المحرمة توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان في حرام
منفور عنه كل ذلك من شرح المواقف أقول المفهوم من كلامهم أن الارادة والكراهة
اختياريتان والشهوة والنفرة اضطراريتان وذكر في شرح المواقف أن الارادة القديمة
وهي ارادة الله تعالى توجب المراد اتفاقا من أهل الملة والفلاسفة ان تعلقت بفعل
نفسه وأما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بأن معنى الامر هو
الارادة فان الامر لا يوجب وجود المأمور به كما في العصاة (تتمة) ذكر في شرح المواقف
ان ارادة الشيء عين كراهة ضده عند الاشعري وكثير من أصحابه ورد هذا بان الانسان
قد يريد شيأ ولا يخطر ضده بباله فضلا من كراهته ثم الذين ذهبوا الى التغاير بين
ارادة الشيء وكراهة ضده اتفقوا على ان ارادة الشيء لا تستلزم كراهة ضده اذا لم يخطر
الضد بالبال وأما عند خطور الضد بالبال فاختلفوا في أن ارادة الشيء هل تستلزم
كراهة ضده المشعور به أم لا فقال القاضي أبو بكر والامام الغزالي ان ارادة الشيء مع
الشعور بضده تستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد والظاهر عند صاحب
المواقف عدم الاستلزام بناء على أن الشخص يجوز أن يريد الضدين كل واحد منهما
من وجه بالتسوية اذا استوى نفعهما أو بترجيح أحدهما اذا كان فيه نفع راجح
واعترض عليه شارح المواقف بأن ارادة الضدين معا انما تتأتى اذا فسرت الارادة
باعتقاد النفع أو ما يتبعه من الميل وأما اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد طرفي الفعل
مقارنة له كما هو رأى الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين تستلزم اجتماعهما معا والخلق
ملكة يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق فكر والفرق بينه وبين القدرة
مع ان الخلق صفة مؤثرة كالقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء وانما يتعين
تأثيرها في أحد الضدين لتعلق الارادة بذلك الضد فهي تابعة للارادة بخلاف الخلق
فانه لا يصلح للضدين بل لاحدهما فقط كالحلم فانه يصلح للعفو ولا يصلح للانتقام
والمحبة قيل هي الارادة فمحبة الله تعالى لنا ارادته لكرامتنا ومثوبتنا على التأبيد
ومحبتنا لله تعالى ارادتنا لطاعته وامتثال أوامره ونواهيه وقد يقال محبتنا لله
سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق فيه تعالى تصورا على
الاستقرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وفرار واما محبتنا لغيره
تعالى فكيفية تترتب على تخيل كمال فيه تخيلا مستمرا وذلك الكمال اما لذة المحبوب
كما في محبة العاشق لمعشوقه واما منفعة حاصلة من المحبوب للمحب كما في محبة المنعم
عليه لمنعمه واما مشاكلة المحبوب للمحب كما في محبة الوالد لولده والصديق لصديقه
والرضا عند المعتزلة هو الارادة فاذا لم يرض الله تعالى لعباده الكفر لم يكن مريدا له

أيضا وعندنا أن الرضا سواء كان من الله أو من العباد هو ترك الاعتراض فالكفر
مع كونه مراد الله تعالى ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه والعزم هو جزم
الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة من الآراء العقلية
والشهوات والنفرات النفسانية فان لم يترجح أحد الطرفين حصل التحير وان ترجح
حصل العزم وهذا الذي ذكر من أن المحبة هي الارادة عند البعض وان الرضا هو
الارادة عند المعتزلة وان العزم جزم الارادة بعد التردد انما يصح اذا فسرت الارادة
باعتقاد النفع أو ظنه أو بالميل التابع له أما اذا فسرت بالصفة المخصصة كما هي
عند الاشاعرة فلا يصح لان الصفة المخصصة قد تخصص ما لا يكون محبوبا
ولا مرضيا والعزم قد يكون سابقا على الفعل الذي يجب أن تقارنه الصفة
المخصصة كذا في شرح المواقف يعني أن العزم قد يكون سابقا على الفعل والارادة
بمعنى الصفة المخصصة ليست سابقة على الفعل بل مقارنة له كما سبق قال في شرح
المواقف في المقصد الثاني من مقاصد الارادة وأما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من
قبيل الارادة بل أمرا مغايرا لها (المبحث الرابع في اللذة والالم) هما بديهيا التصور
وقولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافر فيه نظر فانا نجد من أنفسنا عند
الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي اللذة ونعلم أيضا انا ندرك هذه الاشياء
الملائمة ولا نعلم أن تلك الحالة المخصوصة هل هي نفس ذلك الادراك أولازمه
أو ملزومه أو لا لازمه ولا ملزومه وزعم محمد بن زكريا الطبيب أن اللذة ليست أمرا محققا
موجودا في الخارج بل هو أمر عدمي هو زوال الألم وهو خطأ منه لان الانسان
قد يتلذذ بالنظر في الوجه الحسن والوقوف على مسئلة والعثور على مال فجأة بلا
خطور سابق في هذه الصور (المبحث الخامس في الصحة والمرض) الصحة حال
أو ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها سليمة وهذا التعريف يدخل فيه صحة
الانسان وسائر الحيوانات وصحة النبات كذا في شرح المواقف وذكر فيه أيضا انما
قال حال أو ملكة ولم يكتف بذكر أحدهما تنبيها على أن الصحة قد تكون راسخة وقد
لا تكون ثم ان المرض خلاف الصحة أي حال أو ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها
غير سليمة وأما سائر الكيفيات النفسانية كالفرح والحزن وأمثال ذلك فغنية عن
البيان لان كل أحد يدرك بالضرورة حقائق هذه الامور ويميزها عن غيرها
(وأما القسم الثالث) فهو الكيفيات المختصة بالكميات أي التي تعرض للكميات
بالذات وبواسطة الكميات تعرض لغيرها والكيفيات المختصة بالكميات اما أن تكون
عارضة للكميات حال كونها أي الكيفيات غير مركبة مع غيرها من الكيفيات الغير
المختصة بالكميات أو مركبة مع غيرها والاولى اما أن تكون عارضة للكميات
المتصلة كالاستقامة والانحناء وهما عارضتان للخط وكالاستدارة وهي كون السطح

يحيط به خط واحد يفرض فى داخله نقطة تتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه وكالشكل وهو هيئة احاطة الحد أو الحدود بالمقدار واما أن تكون عارضة للكميات المنفصلة كالزوجية والفردية والثانية وهى أن تكون الكيفيات عارضة للكميات مركبة مع غيرها كالخلقة المركبة من الشكل واللون أما الشكل فهو من الكيفيات المختصة بالكميات كما سبق هنا وأما اللون فهو من الكيفيات المحسوسة العارضة للجسم زيادة قال فى شرح المواقف نقلا عن المهندسين الخط المستقيم خط تقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية على سمت واحد لا يكون بعضها أرفع وبعضها أخفض والخط المستقيم اذا ثبت أحد طرفيه على حاله وأدير الخط المستقيم على سمت واحد حتى عاد الى موضعه الاول حصلت الدائرة وهى سطح يحيط به خط وفى وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط المحيط متساوية فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط المحيط محيط الدائرة والخطوط الخارجة من المركز الى المحيط انصاف أقطار الدائرة والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط من الجانبين قطر الدائرة وهو أى القطر منصف للدائرة واعلم أنه وقع فى المواقف فى تعريف الدائرة شكل يحيط به الخ والمراد منه سطح مشكل يحيط الخ فذكر الشكل بدل سطح ولما كان كل سطح مشكلا البتة ترك لفظ المشكل وانما قلت كل سطح مشكل لان كل سطح محاط بخط أو أكثر والهيئة الحاصلة من تلك الاحاطة هى الشكل ثم اذا ثبت قطر نصف الدائرة على وضعه وأدير نصف الدائرة حتى عاد الى موضعه الاول حصلت الكرة وهى جسم يحيط به سطح فى وسط ذلك الجسم نقطة جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك السطح متساوية فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك السطح محيط الكرة وتلك الخطوط انصاف أقطارها والخط المستقيم الواصل من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها واذا ثبت أحد أضلاع سطح متوازى الاضلاع وأدير ذلك السطح حصل الاسطوانة المستديرة وهى جسم يحيط به دائرتان متوازيتان من طرفيه هما قاعدتان يصل بينهما سطح مستدير وأما القسم الرابع فهى الكيفيات الاستعدادية وهى اما استعداد نحو اللاقبول كالصلابة وهى تسمى قوة واما استعداد نحو القبول والانفعال كاللين وهى تسمى ضعفا واللاقوة (الفصل الرابع فى الاعراض النسبية) وفيه ثلاثة مباحث (المبحث الاول) فى هيئة الاعراض النسبية أى وجودها اعلم أن الاعراض النسبية سبعة الاين والمتى والاضافة والملك والوضع والفعل والانفعال وأما الكيف والكم فهما عرضان غير نسبيين وأنكر جمهور المتكلمين وجود الاعراض النسبية الا الاين (المبحث الثانى فى الاين) ويسميه المتكلمون بالكون وهو الحصول فى الحيز والكون عندهم جنس تحته أربعة أنواع السكون والحركة والافتراق والاجتماع لان الحصول

في الحيز اما أن يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا الثاني قسمان لان حصوله في الحيز
ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر
فحركة فالسكون حصول ثان في حيز أول والحركة حصول أول في حيز ثان فحصول
الجسم في الحيز في أول حدوثه لا حركة ولا سكون لخروج ذلك الحصول عن حدي
الحركة والسكون وأما الاول فهو أن يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة
الى جوهر آخر أي بنسب الجوهر الحاصل في الحيز الى جوهر آخر فان كان بين هذا
الجوهر الحاصل في الحيز وبين الجوهر المنسوب اليه فضاء يسع جوهرا آخر فهو أي
حصول هذا الجوهر في الحيز افتراق وان لم يكن بينهما فضاء يسع جوهرا آخر فهو
اجتماع كذا في شرح المواقف والحركة عند الفلاسفة هي الخروج من القوة الى الفعل
على سبيل التدريج وقولهم على سبيل التدريج احتراز عن الخروج دفعة واحدة
فانهم يسمونه كونا ولا يسمونه حركة كانقلاب الماء هواء فحصول الصورة الهوائية
كون وانتفاء الصورة المائية فساد وأما السكون عندهم فهو عدم الحركة عما من
شأنه أن يتحرك فالمجردات غير متحركة ولا ساكنة اذ ليس من شأنها الحركة فالتقابل
بينهما تقابل العدم والملكة وقيل السكون استقرار الجسم زمانا في مقولة تقع فيها
الحركة فالتقابل بينهما تقابل التضاد ثم ان الحركة عندهم باعتبار مقولة تقع فيها
الحركة أربعة أقسام ومعنى الحركة في المقولة أن المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة
الى نوع آخر منها أو من صنف الى صنف آخر منها أو من فرد الى فرد آخر منها (القسم
الاول) الحركة في الكم كالتخلخل والتكاثف الاول ازدياد الجسم من غير ضم غيره اليه
والثاني انتقاص مقداره من غير فصل جزء منه وكالنمو وهو ازدياد حجم الجسم
بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار بخلاف السمن فانه ليس في جميع الاقطار
اذ لا يزداد به في الطول وكالذبول وهو عكس النمو فهو انتقاص حجم الجسم بسبب
ما ينفصل عنه في جميع الاقطار بخلاف الهزال فانه ليس في جميع الاقطار اذ لا ينقص
به في الطول فهو عكس السمن (القسم الثاني) الحركة في الكيف كاسوداد العنب
وتسخن الماء ويسمى بحسب الاصطلاح استحالة (القسم الثالث) الحركة في الوضع
بأن يتبدل وضع المتحرك دون مكانه على سبيل التدريج كحركة الفلك وتسمى حركة
دورية (القسم الرابع) الحركة في الاين كالحركة من مكان الى مكان آخر وتسمى نقلة
قال في شرح المواقف ان المتكلمين اذا أطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الاينية المسماة
بالنقلة وهي المتبادرة في استعمالات أهل اللغة أيضا وقد يطلق عندهم على الوضعية
دون الكمية والكيفية انتهى أقول تعريف الحركة عند المتكلمين لا يتناول الحركة
الوضعية ولعل للحركة عندهم معنيين فتأمل ولا بد للحركة من قوة موجبة أي مبدأ
موجب للحركة وتلك القوة ان كانت مستفيدة عن سبب خارجي سميت تلك الحركة قسرية

والا فان كان لتلك القوة شعور بما يصدر منها سميت ارادية وان لم يكن لها شعور سميت طبيعية وكل من الثلاث سريعة وبطيئة والبطء ليس لتخلل السكنات بل لممانعة المخروق كالهواء في الحركة الطبيعية ولممانعة الطبيعة والمخروق في الحركة القسرية والارادية ثم المشهور أنه لا بد وأن يتخلل بين حركتين مستقيمتين سكون وهو مذهب ارسطو ومذهب افلاطون أنه لا يكون بينهما سكون اعلم أن المصنف ذكر في بحث الحركة مباحث أخر لكنها قليلة الجدوى فلذلك تركتها (المبحث الثالث) في الاضافة المضاف يطلق بالاشتراك على النسبة المعقولة بالقياس الى النسبة الاخرى وما صدقها النسبة المتكررة كما في شرح المواقف كالابوة والبنوة العارضتين للاب والابن وهو أي الامر النسبي "المضاف الحقيقي" قال بعض الافاضل في وجه التسمية بالحقيقي "ان الاضافة بالحقيقة بين الابوة والبنوة لا بين الاب والابن و يطلق المضاف أيضا على معروض النسبة كذات الاب وهو المضاف المشهوري" على ما في المواقف وهو خارج عن البحث لانه ليس من قبيل الاعراض قال في شرح المقاصد وما وقع في المواقف من أن نفس المعروض أيضا يسمى مضافا مشهوريا بخلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى أنه شيء تعرض له الاضافة على ما هو قانون اللغة انتهى وقد يطلق أيضا على المجموع الحاصل من المعروض والعارض كذات الاب مع وصف الابوة وهو المضاف المشهوري وأيضا قال في شرح المواقف لفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمعروض وحده والمجموع المركب منهما ومن خواص الاضافة التكافؤ أي التماثل في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلما وجد أحدهما في الذهن وجد الآخر فيه وكلما عدم أحدهما في الذهن أو في الخارج عدم الآخر فيه كذا في شرح المواقف وقال الاصفهاني اذا كان أحد المضافين موجودا بالفعل فلا بد وأن يكون الآخر موجودا بالفعل واذا كان أحدهما موجودا بالقوة فلا بد وأن يكون الآخر موجودا بالقوة وهذه الخاصة لا توجد في الثاني وهو القسم الاول من المضاف المشهوري بل تخص الحقيقي والثالث كما يفهم من شرح المواقف ومن خواص الاضافة وجوب الانعكاس ومعناه أنه اذا أخذت ذات واحد من المضافين ونسبت الى الآخر من حيث كان الآخر مضافا اليه وجب أن تنعكس هذه النسبة فتنسب الآخر اليه أيضا فكما أن الاب أب الابن كذلك الابن ابن الاب والعبد عبد المولى والمولى مولى العبد وانما قلنا من حيث كان الآخر مضافا اليه لانه اذا لم تراع في الآخر هذه الحيثية لم يجب الانعكاس فانك اذا قلت هذا أب الانسان لم يلزم أن هذا انسان لاب قال في شرح المواقف والحاصل أن هذه الخاصة أي الانعكاس المذكور انما هي للمضاف المشهوري أعني المعروض المأخوذ من حيث انه معروض لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق

وأمّا المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوّة أبوّة البنوّة انتهى قال في شرح المواقف وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له أي للمضاف من الجانب الآخر اسم كذلك كالجناح فانه اسم لاحد المتضايفين مأخوذ من اضافته وهي الجناحية وليس للمضاف الآخر أعني الطير اسم كذلك فيقال الجناح جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا فاعتبر المضاف من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة كذي الجناح فانه يجب الانعكاس حينئذ انتهى ومن خواص الاضافة أنها اذا كانت مطلقة أو محصلة أي مقيدة في طرف كان الطرف الآخر كذلك مثلا الابوّة المطلقة بازاء البنوّة المطلقة وأبوّة هذا بازاء بنوّة هذا ثم ان من الاضافة ما يتوافق في الطرفين بأن يكون كل واحد من المضافين على صفة توافق صفة الآخر مثل التماثل والتساوي والاخوّة والجوار والقرب ومنها ما يختلف في الطرفين بأن يكون كل واحد من المضافين على صفة تخالف صفة الآخر اختلافا محدودا ككونه نصفا وضعفا واختلافا غير محدود ككونه زائدا أو ناقصا ثم اتصاف الموضوع بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية أي موجودة من الجانبين كالعاشق والمعشوق أمّا في العاشق فهو ادراكه جمال المعشوق وأمّا في المعشوق فهو الجمال وقد يحتاج الى صفة حقيقية في أحد الجانبين دون الآخر كالعالم والمعلوم فان العالم مضاف الى المعلوم باعتبار اتصافه بصفة موجودة هي العلم دون اتصاف المعلوم بوصف موجود وقد لا يحتاج الى صفة حقيقية في شيء منهما كاليمين والشمال فانهما متضايفان من غير اعتبار صفة موجودة في واحد منهما ثم ان الاضافة تعرض لجميع المقولات أمّا العارض للجوهر فكأبوّة الاب فانها متضايفة لبنوّة الابن وأمّا العارض للاعراض فالعارض للكم ككبر المقدار الكبير فانه متضايف لصغر المقدار الصغير وكقلة العدد القليل وكثرة العدد الكثير والعارض للكيف كالاحرّ والابرد فان الحرارة كيفية عرض لها الزيادة وهي اضافة تقتضي كون حرارة الآخر مزيدة عليها وكذا حال الابرد والعارض للمضاف كالاقرب والابعد ولعل معنى عروض الاضافة هنا أن قرب هذا لذلك وقرب ذاك لهذا متضايفان فعرض لكل منهما اضافة هي الزيادة بالنسبة الى قرب الثالث اليهما فالمزيد عليه هو قرب الثالث اليهما فالاضافة العارضة وهي الزيادة انما تعتبر بالقياس الى كون قرب الثالث مزيدا عليه وقس عليه الابعد وقس عليه بواقي الاعراض (فرع) اعلم أن من اقسام المضاف التقدم والتأخر قال الفلاسفة التقدم على خمسة أوجه الاول التقدم بالزمان وهو أن يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجتمع القبل فيها مع البعد كتقدم الاب على الابن وكتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض الثاني التقدم بالذات وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه شيء آخر ولا يكون مؤثرا كتقدم الجزء على الكل وكتقدم

الواحد على الاثنين (الثالث) التقدم بالعلية وهو تقدم المؤثر الموجب على معلوله كتقدم الشمس على ضوئها اعلم أنه قد فسر التقدم بالطبع في متن هداية الحكمة بما فسر به التقدم بالذات ههنا على ما بينه شارحه وقال ذلك الشارح التقدم بالعلية هو الفاعل المستقل بالتأثير أي المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع الموانع وعند صاحب المحاكمات انه الفاعل مطلقا سواء كان مستقلا بالتأثير أو لا (واعلم أن التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يقال لهذا المعنى المشترك أيضا تقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات الى هنا كلام ذلك الشارح (الرابع التقدم بالرتبة) وهو أن يكون الترتيب معتبرا فيه وربما سمي التقدم بالمكان وهو ما كان أقرب من مبدأ محدود والرتبة اما حسية كتقدم الامام على المأموم بالنسبة الى المحراب بعد اعتبار المحراب مبدأ واما عقلية كتقدم الجنس على النوع بالنسبة الى الجنس العالي بعد اعتبار الجنس العالي مبدأ كذا في شرح المواقف ويختلف التقدم أي يصير المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما فانك قد تبتدئ من المحراب فيكون الصف الاول مقدما على الصف الاخير وقد تبتدئ من الباب فينعكس الحال وقس على ذلك الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم مقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدأ فبالعكس (الخامس التقدم بالشرف) كتقدم العالم على الجاهل والحصر استقرائي (الباب الثالث في الجوهر) قال في شرح المواقف الجوهر ممكن موجود لا في موضوع عند الفلاسفة وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين انتهى قال الفلاسفة الجوهر منقسم في خمسة الهيولى والصورة الجسمانية والنوعية والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر اما أن يكون محلا لجوهر آخر وهو الهيولى أو حالا في جوهر آخر وهو الصورة أو مركبا منهما وهو الجسم أو لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا منهما وهو المفارق والمفارق ان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتحريك فهو النفس والا فهو العقل وقال في شرح المواقف وهذا التقسيم الذي ذكروه مبني على نفي الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما يتركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة وعلى تقدير انتفاء الجوهر الفرد انما يتم تقسيمهم بعد أن يبين أن الحال في الغير قد يكون جوهرا وهو ممنوع فان الظاهر أن الحال في غيره يكون عرضا قائما به فلا يثبت جوهر حال وهو الصورة ولا ما يتركب من حال ومحل جوهرين ولا جوهر محل لجوهر آخر انتهى وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما أن يقبل القسمة سواء كان في جهة واحدة أو أكثر فهو الجسم أو لا يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد وهذا عند الاشاعرة فعندهم أن الجوهر منحصر في هذين القسمين وان أقل ما يتركب الجسم منه جوهران

فردان وأما عند المعتزلة ان لم يقبل الجوهر القسمة فهو الجوهر الفرد وان قبل القسمة في جهة فقط فهو الخط وان قبل القسمة في جهتين فهو السطح وان قبلها في ثلاث جهات فهو الجسم فلا بد للجسم عندهم من الابعاد الثلاثة ثم اختلف المعتزلة في أقل ما يتركب منه الجسم ويحصل به الابعاد الثلاثة فقال النظام يتركب من أجزاء غير متناهية وقال الجبائي من ثمانية أجزاء بأن يوضع جزآن فيحصل الطول ويوضع جزآن آخران على جنبيهما فيحصل العرض ويوضع أربعة أخرى فوق الاربعة الاولى فيحصل العمق وقال الهلاف من ستة بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة والحق أنه يحصل الجسم وتحصل الابعاد الثلاثة بأربعة أجزاء بأن يوضع جزآن ويوضع بجنب احدهما جزء ثالث ويوضع فوقه رابع أي فوق الذي وضع بجنبه ثالث كذا يفهم من سوق المواقف فالخط والسطح واسطتان عندهم بين الجسم والجوهر الفرد وذا خلاف في الجسم عندنا والنزاع راجع الى التسمية والاصطلاح كل ما ذكر من شرح المواقف ثم اعلم أن مباحث الباب الثالث منحصرة في فصلين الفصل الاول في الاجسام وفيه خمسة مباحث المبحث الاول في تعريف الجسم وفي شرح المواقف أن لفظ الجسم يطلق عند الفلاسفة بالاشتراك اللفظي على معنيين أحدهما يسمى جسما طبيعيا لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوب الى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار على زعمهم أي علة فاعلية لآثار أجسام كانت الطبيعة فيها أي في تلك الاجسام وعرفوا الجسم الطبيعي بأنه جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة ومعنى الزاوية القائمة أنه اذا قام خط على خط عمودا عليه لا ميل له أي للقائم لاحد الطرفين أصلا حتى حدثت من جنبيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما زاوية قائمة هكذا ٥|٥ وأما اذا كان مائلا الى أحد الطرفين كانت احدى الزاويتين صغرى وهي تسمى الزاوية الحادة والاخرى كبرى وهي تسمى الزاوية المنفرجة هكذا م>ح والزاوية على قول البعض سطح أحاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير أن يتحدا خطا واحدا وفي الزاوية أقوال أخر ذكرها شارح المواقف وثاني المعنيين للفظ الجسم يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية أي الرياضية الباحثة عن أحوال الكم المتصل والمنفصل منسوبة الى التعليم والرياضة فان الفلاسفة كانوا يبتدئون بهذه العلوم في تعاليمهم ورياضاتهم لنفوس الصبيان لانها أسهل ادراكا وعرفوه بأنه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة ولو أردنا أن نجمع معنى الجسم في تعريف واحد قلنا هو القابل لفرض الابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة من غير ذكر لفظ الجوهر والكم هذا الذي ذكرناه من تعريف الجسم وتحديد معناه انما هو عند الفلاسفة وأما المتكلمون

هو الذي يقبل القسمة في جهة واحدة وقالت المعتزلة هو الطويل العريض العميق (المبحث الثاني) في أجزاء الجسم قال في شرح المواقف الجسم اما مركب من أجسام مختلفة الحقائق كالحيوان واما بسيط وهو ما لا يكون كذلك كالماء مثلا ثم ان جمهور المتكلمين ذهبوا الى أن الجسم البسيط منفصل في الحقيقة وان كان متصلا في الحس مركب من أجزاء موجودة بالفعل صغار لا تنقسم أصلا لا قطعا لصغرها ولا كسرا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف آخر ولا فرضا عقليا قال الخيالي أي مطابقا للواقع والا فالعقل يفرض كل شيء وقال بعض المتكلمين وهو النظام ان الجسم بسيط مركب من أجزاء غير متناهية وهو أيضا يقول بانفصال الجسم في الحقيقة وعدم قبول تلك الأجزاء للانقسام كما عرفت وذهب الفلاسفة الى أن الجسم البسيط متصل في الواقع كما هو متصل في الحس قابل لانقسامات لا نهاية لها وذهب محمد الشهرستاني الى مذهب الفلاسفة لكن قال ان الجسم قابل لانقسامات متناهية وذهب ذيمقراطيس من الفلاسفة الى أن الجسم البسيط مركب من أجسام صغار لا تنقسم بالفعل بل بالفرض أقول النزاع انما وقع في الجسم البسيط كما صرح به شارح المواقف ولعل وجهه أن الجسم المركب كالحيوان له أجزاء كان الجسم المركب بها جسما مركبا وهي البسائط الاربعة وفي البسائط اختلافات سمعتها والمتبادر من أجزاء المركب البسائط الاربعة وهي متناهية موجودة بالفعل بلا شك كما صرح به شارح المواقف فليس فيه نزاع نعم ان أجزاء هذه البسائط أجزاء للمركب أيضا بالواسطة فلو أريد من أجزاء المركب أجزاء البسائط التي فيه لكان محلا للنزاع ثم ان الفلاسفة لما قالوا ان الجسم البسيط متصل في نفسه قابل للانقسام قالوا ان القابل للانقسام ليس الاتصال لانه يعدم عند الانقسام والقابل يجب أن يبقى مع المقبول فتعين أن القابل للانقسام شيء آخر يقبل الاتصال والانفصال ويبقى معهما ويسمى ذلك الشيء هيولى ومادة وثمة جوهر ممتد في الجهات متصل في نفسه وهي الصورة الجسمية ثم ان الصورة لا تنفك عن الهيولى ولا تنفك الهيولى عن الصورة فاذا قطعت جسما قطعتين فقد عدمت صورة جسمية وحدثت صورتان جسميتان والمادة باقية في الحالتين ثم ان الفلاسفة أثبتوا للجسم صورة أخرى كان الجسم بها نوعا من الانواع وسموها صورة نوعية وهي الصورة المائية والهوائية والنارية والارضية فاذا انقلب الماء هواء انعدمت الصورة النوعية المائية وحصلت صورة نوعية أخرى مع بقاء الصورة الجسمية والهيولى وانما أثبتوا الصورة النوعية ليجعلوها مبدأ لآثار الاجسام واختصاصها بالامكنة والاوضاع الطبيعية اذ لو كانت هذه الاشياء للصورة الجسمية لاشتركت الاجسام كلها فيها (المبحث الثالث) في أقسام الجسم قال الفلاسفة الاجسام اما مركبات من أجسام مختلفة الطبائع وتسمى المواليد وهي المعادن والنباتات والحيوانات واما بسائط وهي

تنقسم الى فلكيات وعناصر والاول أفلاك وكواكب والافلاك الثابتة بالارصاد تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر الحاوى محدب المحوى وواحد منها غير مكوكب محيط بالثمانية الباقية يحركها كلها بالحركة اليومية وهو الفلك الأعظم والفلك الاطلس والجسم المحيط بسائر الاجسام ومحدد الجهات وهو المسمى في الشرع بالعرش المجيد وتحته فلك الثوابت ويسمى فلك البروج أيضا وهو المسمى في الشرع بالكرسي ثم فلك زحل ثم فلك المشترى ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر ثم ان الافلاك عندهم متحركة بالاستدارة وشفافة أى لا لون لها فلا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها وزعموا أيضا ان الافلاك لا حارة ولا باردة ولا خفيفة ولا ثقيلة ولا رطبة ولا يابسة ولا قابلة للحركة الكمية كالتخلخل والتكاثف ثم ان الفلاسفة حكموا بأن أفلاك الكواكب السبعة أفلاك كلية تشتمل على أفلاك جزئية يتركب منها الافلاك الكلية فقالوا ان للشمس فلكين ولكل من القمر وعطارد أربعة أفلاك ولكل واحد من الكواكب الباقية ثلاثة أفلاك فاذا ضم فلك البروج والفلك الاعظم يصير المجموع أربعة وعشرين فلكا ومن أراد التفصيل فليطلب من المواقف وشرحه وأما الكواكب فهى عندهم أجسام بسيطة مركوزة فى الافلاك مضيئة بالذات الا القمر فان ضوءه مستفاد من الشمس ويشهد له تفاوت نوره بحسب بعده وقربه من الشمس ثم ان سبعة من الكواكب سيارة كل فى فلك على الترتيب المذكور (وأما الثوابت) فغير محصورة وقد رصد منها ألف ونيف وعشرون كوكبا كلها فى الفلك الثامن والنيف ككسر وقد يضعف ما زاد على العقد الى أن يبلغ العقد الثانى ثم قالوا ان خسوف القمر حاصل عند حيلولة الارض بينه وبين الشمس حين مقابلة القمر للشمس وكسوف الشمس حاصل عند اجتماع القمر بالشمس فى النهار بأن يحول القمر بيننا وبين الشمس فلم نر ضوء الشمس بل نرى لون القمر المظلم فى وجه الشمس فيظن ان الشمس ذهب ضوؤها وليس كذلك فليس الكسوف تغير حال فى ذات الشمس كالخسوف فى ذات القمر ولذلك أمكن أن يقع كسوف بالقياس الى قوم دون قوم كذا فى شرح المواقف واعلم ان كل ما نقل عنهم فى الافلاك والكواكب غير معلوم يقينا وان ادلتهم لم تسلم من الاعتراضات كما فى شرح المواقف وأما العناصر فأربعة النار والهواء والماء والتراب أى الارض زعم الفلاسفة أن تحت فلك القمر كرة النار وهو خفيف مطلق حار يابس وتحت كرة النار كرة الهواء وهو خفيف مضاف أى خفيف بالنسبة الى الماء والارض وان كان النار أخف منه وهو حار رطب وتحت كرة الهواء الماء وهو ثقيل مضاف اى ثقيل بالنسبة الى النار والهواء وان كان الارض أثقل منه وهو محيط بثلاثة أرباع الارض وكان حقه أن يحيط بالارض ليكون كرة تامة لكن لما حصل فى بعض جوانبها تلال ووهاد بسبب

الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء بالطبع الى الاغوار وانكشفت المواضع المرتفعة وذلك حكمة من الله ورحمة ليكون منشأ النبات ومسكنا للحيوانات ويرد عليهم أن الاوضاع والاتصالات الفلكية لاى شئ اقتضت حصول التلال والوهاد فى هذا الجانب دون الجانب الآخر مع ان الارض بسيطة وأجزاؤها متشابهة فى الماهية عندهم والحق ان كل ذلك بقدرة الله واختياره ولا مدخل للاوضاع والاتصالات كذا فى شرح المواقف وتحت الماء كرة الارض وهو ثقيل مطلق بارد يابس ومحله وسط العالم بحيث يطابق مركزها مركز العالم ثم ان الفلاسفة لما زعموا أن الارض كرة فى الحس وان لم تكن كرة حقيقية أورد عليهم بأن الاختلاف الذى على سطحها يمنع كريتها فى الحس كما يمنع كريتها فى الحقيقة فأجابوا عنه بانه كتضاريس صغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح فى الكرية الحسية وان منع الكرية الحقيقية لان الكرة الحقيقية جسم يحيط به سطح واحد فى داخله نقطة تكون الخطوط الخارجة منها الى السطح فى جميع الجوانب متساوية قال فى شرح المواقف قد بين الفلاسفة أن الجبل اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ تكون نسبة طوله الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا تكون نسبة طول أعظم جبل على الارض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث فرسخ كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة الى الذراع تقريبا انتهى وقال فى شرح المواقف وما كان من العناصر ألطف فهو الى الفلك أقرب وما كان أكثف فهو عن الفلك أبعد فان اللطيف يطلب جهة العلو والكثيف يطلب جهة السفل ثم ان العناصر بأسرها كائنة وفاسدة لان مياه بعض العيون ينقلب حجرا فالفاسد حينئذ الصورة المائية والكائن الصورة الحجرية والحجر يجعله أصحاب الحيل ماء والهواء الملاصق للاناء المبرد يصير قطرا والماء المغلى والشعلة يصيران هواء والهواء يصير نارا كما فى كور الحداد واما المركبات كالمواليد الثلاثة وهى المعادن والنباتات والحيوانات فانها تخلق من امتزاج هذه الاربعة بامزجة مختلفة معدة لخلق مختلفة والامزجة جمع مزاج وهو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بعضها فى بعض بان تصغر أجزاء البسائط وتختلط بحيث تكسر سورة كل واحد منها سورة الآخر فتحدث كيفية متوسطة (المبحث الرابع) فى حدوث الاجسام اتفق المسلمون والنصارى واليهود والمجوس على ان الاجسام كلها محدثة بذواتها وصفاتها ودليل الحدوث هو أن الاجسام كلها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث يقال جاء فى السفر الاول من التوراة ان الله تعالى خلق جوهرا ثم نظر اليه نظر الهيبة فذابت أجزاؤه فصار ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السموات فظهر على وجه الماء بسبب الحركة زبد فخلق الارض منه ثم أرساها بالجبال

وزعم ارسطاطاليس وأبو نصر الفارابي وأبو علي بن سينا أن الافلاك قديمة بموادها ومقاديرها واشكالها سوى حركاتها والعناصر قديمة بموادها وصورها الجسمية بنوعها وصورها النوعية بجنسها ولعل معناه أن الصورة الجسمية نوع واحد قديم تتعاقب أشخاصها وأن الصورة النوعية أربعة أنواع صورة الماء وصورة الهواء وصورة النار وصورة الارض وبين هذه الصور الاربع جنس مشترك قديم يتعاقب أنواعها الاربعة وزعم الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس كسقراط وغيره أن الاجسام كلها قديمة بموادها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وبجميع صفاتها واعلم أن مقدمات دلائل من ادعى قدم الاجسام غير مسلمة (المبحث الخامس) الابعاد الموجودة متناهية من جميع الجهات سواء كانت تلك الابعاد مقارنة للمادة الجسمية أولا خلافا للهند فانهم ذهبوا الى أن الابعاد غير متناهية وأن ما وراء كل جسم جسم آخر لا الى نهاية (الفصل الثاني في الجواهر المفارقة عن المادة) أي التي ليست بجسم ولا جسماني وفيه سبعة مباحث (المبحث الاول) في الجواهر الغائبة عن الحواس الانسانية اعلم أن المتكلمين أنكروا الجواهر المجردة فالجن والشياطين عندهم بل عند جميع المليين أجسام لطيفة تتشكل بأي شكل شاءت وتقدر على أن تتوغل في بواطن الحيوانات وتنفذ في منافذها الضيقة نفوذ الهواء واختلف المليون في اختلاف الجن والشياطين بالنوع مع الاتفاق في أنهما من أصناف المكلفين كالملك والانس كذا في شرح المواقف قال المصنف وظاهر كلام الفلاسفة أن الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة عن الابدان فتكون من قبيل المجردات لان النفوس البشرية عندهم من قبيل المجردات وأما الملائكة فذهب أكثر المسلمين الى انها أجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة مستدلين بأن الرسل عليهم السلام كانوا يرونهم كذلك منقسمة الى قسمين قسم شأنهم الاستغراق في معرفة الحق والتنزه عن الاشتغال بغيره كما وصفهم الله تعالى بقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون وهم العليون والملائكة المقربون ويسمون الكروبيين أيضا وقسم يدبر الامر من السماء الى الارض على ما سبق به القضاء وجرى به القلم الالهي لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون كذا قال المصنف في تفسيره وأحال هناك تفصيله الى الطوالع وتقرير ما ذكره أن الجواهر المفارقة عن المادة اما أن تكون مؤثرة في الاجسام أو مدبرة للاجسام أولا تكون مؤثرة فيها ولا مدبرة لها والاول هي العقول السماوية عند الحكماء والملا الاعلى في عرف أهل الشرع والثاني أي المدبرة للاجسام تنقسم الى علوية تدبر الاجرام العلوية أي الفلكية وهي النفوس الفلكية عندهم والملائكة السماوية عند اهل الشرع والى سفلية تدبر عالم العناصر ثم السفلية اما أن تكون مدبرة للبسائط العنصرية النار والهواء والماء والارض وأنواع الكائنات أي الحاصلة من

البسائط بالتركيب وهم يسمون بملائكة الارض واليهم أشار صاحب الوحي صلوات الله عليه وسلامه وقال ياتي ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق واما أن تكون مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمى نفوسا أرضية كالنفوس الناطقة أقول تسمية مدبر البسائط العنصرية وأنواع الكائنات بملائكة الارض انما هو في عرف الشرع والمصرح في شرح المواقف في بيان أحكام العقول أن هذا القسم يسمى بالنفوس الارضية ولعل هذه التسمية في عرف الفلاسفة والحاصل أن النفوس الارضية تطلق على قسمين ثم ان الثالث أي التي لا تكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة لها تنقسم الى خير بالذات وهم الملائكة الكروبيون عند أهل الشرع والى شرير بالذات وهم الشياطين والى مستعد للخير والشر وهم الجن أقول المفهوم من كلامه هذا ان من الملائكة قسما آخر يؤثر في الاجسام يسمى بالملا الاعلى عند أهل الشرع وبالعقول عند الفلاسفة وليس كذلك لان أهل الشرع لا تقول بأن من الملائكة ما يؤثر في الاجسام اذ لا مؤثر في الوجود عند أهل الشرع الا الله تعالى والملا الاعلى عندهم هم الملائكة مطلقا أو أشرافهم كما صرح به المصنف في تفسيره في سورة الصافات (المبحث الثاني فيما زعمه الفلاسفة من العقول العشرة) اعلم انهم لما زعموا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والواجب تعالى واحد حقيقي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه فلا يصدر عنه ابتداء الا واحد قالوا الصادر عنه تعالى أولا العقل الاول فللعقل الاول ثلاثة أوجه وجوده من المبدا الاول ووجوبه بالنظر اليه أي الى المبدا الاول وامكانه في ذاته فبالاعتبار الاول يصدر عنه عقل ثان وبالاعتبار الثاني يصدر عنه النفس المجردة للفلك الاول وبالاعتبار الثالث يصدر عنه الفلك الاول ويصدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث وفلك ثان ونفس مجردة للفلك الثاني الى أن ينتهي الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال المستقل وتأثيره في عالم العناصر فيصدر عنه الهيولى العنصرية والصور الجسمية والصور النوعية بشرط استعداد الهيولى وهم يزعمون أن ما سماه أهل الشرع بجبريل هو العقل العاشر وتمسكوا على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بأنه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان لكانت مصدريته لهذا غير مصدريته لذلك فهاتان المصدريتان ان دخلتا أو دخلت احداهما في ذات الواحد الحقيقي لزم التركيب وان كانتا خارجتين أو كانت احداهما نفس الواحد الحقيقي والاخرى خارجة عنه يلزم أن يكون الخارج معلولا له فيكون للواحد الحقيقي مصدرية لذلك الخارج فيعود الكلام في تلك المصدرية فيتسلسل وأجيب عنه بأنا نختار أن المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقي لكن المصدرية لكونها من الامور الاضافية التي لا وجود لها في الخارج غير محتاجة الى علة توجدها فلا تكون الذات مصدرا للمصدرية فلا تكون مصدرية أخرى فلا تسلسل ولو سلم

تسلسل المصدريات فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممتنع هكذا في شرح المواقف
ثم ان المفهوم من هذا الشرح أنه يرد عليهم أن الوجوه الثلاثة للعقل الاول ان كانت
أمورا وجودية فلابد لها من مصادر متعددة ولا يصح أن تصدر من الواجب تعالى
والا بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان كانت أمورا اعتبارية امتنع ان
يصير لها مدخل في صدور الامور الوجودية عن العقل الاول وأيضا يرد عليهم ان
استناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة كثرة لا تحصى
الى جهة واحدة في العقل الثاني كلام واشكل جدا وكذلك استناد الصور
والاعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها الغا لتقعن الحصر الى العقل الفعال مشكل
أيضا وبالجملة لا يخفى على الفطن المنصف ضعف ما اعتقدوا عليه في هذا المطلب انتهى
وقال في شرح المواقف فظهر أن العقول عاجزة عن ادراك انتظام الموجودات على ما هي
عليه في نفس الامر قال صاحب المواقف بعد نقل اختلافات الفلاسفة في النفوس
المجردة والغرض من نقل هذه الاختلافات ابداء ما ذكروه من الخرافات ليتحقق
و يتبين للعاقل أنه لا ثبت أي لا حجة لهم فيما يقولونه ويعتقدونه ولا معوّل على ما ينقلونه
عن أوائلهم وانما هي خيالات فاسدة وتوهمات باردة يظهر ضعفها بأوائل النظر
ثم البعض بالبعض يعتبر اه (فرع) زعم الفلاسفة أن العقول العشرة ليست بفاسدة
ولا سادثة وكل منها نوع منحصر في شخص جامعة لكمالاتها بالفعل وعاقلة لذواتها
ولجميع الكليات غير مدركة للجزئيات (المبحث الثالث) زعمت الفلاسفة أن لكل فلك
من الافلاك التسعة نفسا مجردة للتحريكات الغير المتناهية وأن لتلك النفس قوة
جسمانية فائضة عنها ومحلا لارتسام الصور الجزئية للحركات كالقوة الخيالية التي
هي محل لارتسام الصور الجزئية وفائضة عن نفوسنا على أبداننا الا أن القوة الخيالية
مختصة بالدماغ وتلك القوة سارية في جرم الفلك تكون مبدأ قريبا للتحريكات
الجزئية وتسمى تلك القوة بالنفس المنطبعة والنفس الجزئية ثم المشهور عند
الفلاسفة أن الافلاك عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب
(المبحث الرابع) في أن النفوس الانسانية مجردة أي ليست قوة جسمانية حالة في المادة
ولا جسما بل هي لا مكانية ولا تقبل اشارة حسية وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير
والتصرف من غير أن تكون داخلة فيه بالجزئية والحلول وهذا مذهب الفلاسفة
ووافقهم على ذلك من المسلمين الامام حجة الاسلام الغزالي والراغب وجمع من
الصوفية المكاشفين وخالفهم فيه الجمهور بناء على نفي المجردات على الاطلاق عقولا
كانت أو نفوسا كذا في شرح المواقف وسيجيء أن النفس الناطقة عند الفلاسفة غير
الروح والروح عندهم بخار لطيف ينبعث من القلب والمصنف ذكر خمس دلائل
عقلية على تجرد النفوس الانسانية واعترض على كل واحد منها ثم ذكر خمس دلائل

العلية وقال بعد نقلها (واعلم) أن هذه النصوص تدل على المغايرة بين النفس والبدن لا على تجردها واختلف المتكلمون في تجرد النفوس الناطقة فقال ابن الراوندي ان النفس الناطقة جزء لا يتجزأ في القلب وقال النظام انها جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية من أول العمر الى آخره لا تتحلل ولا تتبدل فادامت سارية في البدن فالبدن حي فاذا فارقت فالبدن ميت وقيل هي قوة في الدماغ مبدأ الحس والحركة وقيل هي قوة في القلب مبدأ الحياة في البدن وقيل النفس ثلاث قوى احداها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكمية لكونها مبدأ العلوم والحكم والثانية في القلب وهي النفس الغضبية التي هي مبدأ الغضب والخوف والفرح والحزن وغيرها وتسمى بالقوة الحيوانية والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية التي هي مبدأ التغذي والنمو والتوليد وتسمى أيضا بالشهوانية لانها مبدأ الجذب الملائم وقيل النفس هي الاخلاط الاربعة المعتدلة كما وكيفا الصفراء والدم والبلغم والسوداء وقيل النفس هي المزاج واعتدال الاخلاط وقيل هي الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة وقيل هي الهواء اذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع الحياة والمختار عند جمهور المتكلمين انه الهيكل المحسوس بجميع ما ذكر مأخوذ من المواقف وشرحه قال صاحب المواقف واعلم أن شيأ من ذلك الذي رويناه لم يقم عليه دليل انتهى وقال المصنف رحمه الله في تفسير قوله تعالى ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا هو اشارة الى أن الروح مما لم يمكن معرفة ذاته الا بعوارض تميزه عما يلتبس به فلذلك اقتصر على هذا الجواب كما اقتصر موسى عليه السلام في جواب وما رب العالمين بذكر بعض صفاته وفسر المصنف الروح في هذه الآية بالذي يحيا به بدن الانسان ويدبره وفسر قوله تعالى من أمر ربي بقوله من الابداعيات الكائنة بكن من غير مادة وتولد من أصل (المبحث الخامس) في أن النفوس الناطقة حادثة اتفق المليون عليه اذ لا قديم عندهم الا الله وصفاته عند من أثبتها زائدة على ذاته لكنهم اختلفوا في أنها هل تحدث مع حدوث البدن أو قبله فقال بعضهم تحدث معه لقوله تعالى بعد بيان كيفية تكون البدن ثم أنشأناه خلقا آخر والمراد بهذا الانشاء افاضة النفس على البدن وقال بعضهم تحدث قبل البدن لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بألفي عام وغاية هذه الادلة الظن دون اليقين الذي هو المطلوب أما الآية فلجواز أن يريد بقوله ثم أنشأناه جعل النفس متعلقة بالبدن فلا يمتنع أن تحدث النفس قبل البدن وأما الحديث فلانه خبر واحد فدلالة الآية على حدوث النفس مع البدن ظنية وثبوتها قطعي ودلالة الحديث على حدوث النفس قبل البدن قطعية لكن ثبوته ظني فهما متعارضان لا رجحان لاحدهما على الآخر بل لكل منهما جهة رجحان الكل من المواقف وأما الفلاسفة

فقد اختلفوا فى حدوثها فذهب ارسطاطاليس الى أن النفس حادثة وشرط لحدوثها حدوث البدن وذهب من كان قبله من الفلاسفة مثل افلاطون وغيره الى أن النفس قديمة (المبحث السادس) فى كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه قال الفلاسفة النفس غير حالة فى البدن ولا مجاورة له لكنها متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبليا الهاميا فلا ينقطع مادام البدن صالحا لان تتعلق به النفس وقالوا سبب تعلق النفس بالبدن توقف كمالاتها ولذاتها الحسيتين والعقليتين عليه وهى أى النفس تتعلق أولا بالروح وهو الجسم اللطيف البخارى المنبعث من القلب المتكون من ألطف أجزاء الاغذية قال فى شرح المواقف فان القلب له تجويف فى جانبه الايسر ينجذب اليه لطيف الدم فيبخره بحرارته المفرطة فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الاطباء وعرف كونه أول متعلق النفس بان شد الاعصاب يبطل قوتى الحس والحركة عما وراء موضع الشد ولا يبطلها عما يلى جهة الدماغ وأيضا التجارب الطبية تشهد بذلك انتهى ثم ان النفس تفيض على الروح قوة تسرى تلك القوة بسريان الروح الى جميع اجزاء البدن واعماقه فتثير تلك القوة فى كل عضو من اعضاء البدن قوة تليق بذلك العضو ويكمل بالقوة المثارة نفع ذلك العضو وقال فى المواقف وهذا كله عندنا القادر المختار ابتداء ولا حاجة الى اثبات القوى اقول فقول المصنف بعد نقل كلمات الفلاسفة باذن الحكيم العليم اهله يجمع فى الجملة بين الشريعة والفلسفة فتدبر ثم ان القوى المثارة باسرها تنقسم الى مدركة والى محركة وتنقسم المدركة الى ظاهرة والى باطنة أما المدركة الظاهرة فهى المشاعر الحس الاول البصر وهى قوة مودعة فى العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان وتتقاطعان تقاطعا صليبيا ويصير تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى العينين بعد التقاطع وادراك البصر المدركات بانعكاس صورة من المرئى الى الحدقة وانطباعها فى جزء منها وقيل باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئى الثانى السمع وهو قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ وسبب ادراك السمع أى القوة السامعة وصول الهواء المتموج الى الصماخ الثالث الشم وهو قوة مستودعة فى الزائدتين النابتتين فى مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى وتدرك القوة الشامة الروائح بوصول الهواء المتكيف بالرائحة اليها وقيل بوصول الهواء المختلط باجزاء تحللت من ذى الرائحة وهذا مستبعد لما سبق الرابع الذوق وهو قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك الطعوم وادراك القوة الذائقة بمخالطة رطوبة الفم بالمذوق ووصول المذوق الى العصب بواسطة الرطوبة بان تنتشر فى الرطوبة أجزاء من ذى الطعم ثم تغوص فى اللسان ففائدة الرطوبة تسهيل وصول الحامل للطعوم الى القوة الذائقة الخامس اللمس وهو قوة منبثة فى جميع جلد البدن وادراك القوة اللامسة

بالصالح أي اللذيذ بالملموس وأما القوى المدركة الباطنة فهي خمس أيضا اثنتان منها
مدركة وثلاث معينة على الادراك اثنتان من الثلاث معينة بالحفظ وواحدة
منها معينة بالتصرف فنقول الاولى من الحواس الباطنة الحس المشترك تدرك
جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس الظاهرة فهي كالجواسيس للحس المشترك
ولاشتراك هذه الحواس فيه يسمى حسا مشتركا والثانية الخيال وهي قوة تحفظ
مدركات الحس المشترك من صور المحسوسات والثالثة الواهمة وهي قوة تدرك
المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو والرابعة الحافظة وهي قوة تحفظ ما يدركه
الوهم والخامسة المتصرفة وشأنها تركيب بعض ما في الخيال والحافظة من الصور
والمعاني مع بعض وتفريق بعضها عن بعض وتسمى هذه القوة مفكرة ان استعملها
العقل في مدركاته بضم بعضها الى بعض وفصله عنه ومتخيلة ان استعملها الوهم
في المحسوسات مطلقا أي سواء كان محسوسا بالسمع والبصر أو غيره من الحواس
الخمس الظاهرة ولعل المراد في صور المحسوسات المخزونة في الخيال وفي المواقف أن
للدماغ ثلاثة بطون أعظمها البطن الاول ثم الثالث وأما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما
على شكل الدودة يتلاقى به البطنان فالحس المشترك في مقدم البطن الاول والخيال
في مؤخره ومحل الواهمة هو مقدم الثالث ومحل الحافظة مؤخره ومحل المتخيلة
هو الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين لتأخذ المحسوسات التي
في احد جانبيها والمعاني الجزئية التي في الجانب الآخر فتتصرف بالتركيب والتفصيل
انتهى والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع انه اذا تطرق آفة الى محل من
هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة بذلك المحل دون فعل غيرها واعلم ان تلك القوى
العشر للنفس الحيوانية وللنفس الانسانية قوة أخرى مخصوصة بها تسمى قوة عقلية
وعقلا تدرك النفس بها الكليات وتحكم بينها بالنسبة الايجابية والسلبية وتدرك بها
أيضا الجزئيات المجردة وفي حاشية المطول للسيد الشريف ان حافظ مدركات هذه
القوى على ما زعمه الفلاسفة العقل الفعال وأما القوة المحركة فتنقسم الى محركة
اختيارية ومحركة طبيعية أما المحركة الاختيارية فهي اما باعثة أو فاعلة (والثانية)
القوة المنبثة في العضلات بها يقدر الحيوان على تحريك الاعضاء بواسطة قبض
الاعصاب وبسطها والقوة الفاعلة هي المبدأ القريب للحركة فان الحركة لها
مبادئ أربعة مترتبة الاول التصور الجزئي للشيء الملائم أو المنافر والثاني شوق ينبعث
عن ذلك التصور اما نحو جذب ان كان ذلك الشيء لذيذا أو نافعا ويسمى شهوة واما نحو
دفع أو غلبة ان كان ذلك الشيء مكروها أو ضارا ويسمى غضبا والثالث الارادة
أو الكراهة وهي العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك والرابع حركة
حاصلة من القوة المنبثة في العضلة كذا في الاصفهاني والاولى أي القوة الباعثة

وتسمى القوة الشوقية والقوة النزوعية هي التي تبعث النفس على تحريك الاعضاء فان
حملت على التحريك بطلب المنافع تسمى القوة الشهوانية وان حملت على التحريك لدفع
المضار تسمى القوة الغضبية وأما القوة المحركة الطبيعية فهي اما لحفظ الشخص
أو لحفظ النوع والاولى قسمان القسم الاول الغاذية وهي القوة التي تحيل الغذاء الى
مشاكلة الجسم المغتذى ليكون بدلا لما يتحلل عن المغتذى بالحرارة الغريزية أو بالحرارة
الحاصلة بالحركات الغذاء كسماء به نماء الجسم وقوامه والقسم الثاني المنامية
وهي القوة التي تزيد في الاقطار الثلاثة للبدن الى ان يبلغ الى نهاية مراتب النماء ومقابل
النمو الذبول وهو انتقاص البدن في الاقطار الثلاثة وأما السمن فهو الزيادة في العرض
والعمق فقط وانه مخصوص باللحم وما في حكمه ولا يكون في العظام بخلاف النماء فانه
زيادة في جميع الاجزاء ومقابل السمن الهزال قال الاصفهاني النامية والغاذية
يتشاركان في الفعل فان كلا منهما فعله تحويل الغذاء الى ما يشاكل البدن فان كان
التحويل على قدر ما يتحلل فهو الغذاء وان كان زائدا فهو النمو والثانية أعني القوى
التي أودعت في البدن لحفظ النوع عن الانقطاع قسمان القسم الاول مولدة تفصل
جزأ من الغذاء بعد الهضم ليصير مادة لشخص آخر والقسم الثاني مصورة تحيل تلك
المادة في الرحم وتفيدها الصور والقوى والاشكال والمقادير وتخدم القوى الاربع
الطبيعية أربع قوى أخرى الجاذبة والهاضمة والدافعة والماسكة أما الجاذبة فهي التي
تجذب الغذاء المحتاج اليه وهي موجودة في جميع الاعضاء وأما الهاضمة فهي التي
تغير الغذاء الى ما يصلح أن يكون جزأ من المغتذى بالفعل وأما ما يجعله جزأ بالفعل فهو
القوة الغاذية كما سبق وللقوة الهاضمة أربع مراتب الاولى في المعدة وحقيقة الهضم
فيها أن تجعل الغذاء كيلوسا وهو جوهر شبيه بماء الكشك الثخين في بياضه وقوامه
ويبدأ هذا الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تنضج الدماميل
فوق ما تنضجه المطبوخة والثانية في الكبد وحقيقة هذا الهضم فيه أن يصير الغذاء
بعد الانجذاب من المعدة اليه بواسطة العروق المسماة بماساريقا بحيث يحصل من
الكيلوس الاخلاط الاربعة الدم والصفراء والبلغم والسوداء والثالثة في العروق
فان الاخلاط الاربعة بعد تولدها في الكبد تنصب الى العروق النابتة من جانبه المحدب
وفي تلك العروق تنهضم الاخلاط انهضاما تاما فوق الانهضام الذي في الكبد الرابعة
في الاعضاء بعد ما اندفع الاخلاط من العروق اليها وحقيقة هذا الهضم ان تصير
الاخلاط بحيث تصلح ان تكون جزأ من العضو ولكل من مراتب الهضم فضل
لا يصلح ان يصير جزأ من المغتذى فيحتاج الى دفعه فللمرتبة الاولى التي في المعدة الثفل
الذي يندفع من طريق الامعاء ويحتاج الانسان الى اندفاعه كل يوم مرة أو مرتين
وللمرتبة الرابعة في الاعضاء المني وتمام التفصيل في شرح المواقف وأما القوة

الماسكة فهي القوة التي تمسك المجذوب مقدار ما تفعل فيه الهاضمة وأما الدافعة فهي القوة التي تدفع الفضل وتدفع الغذاء المهيأ الى ذلك العضو وفي المواقف وشرحه ان اثبات تعدد القوى وتغايرها بالذات على رأى الحكماء مبني على أصلهم من أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والاجازان يستند جميع الافعال المذكورة الى قوة واحدة بالذات وقد ثبت ضعف هذا الاصل وفساده فلا يصح ما بني عليه من تعدد القوى وتغايرها ثم نقول في ابطال القوى سيما القوة المصورة ان من تأمل في عجائب الافعال الحادثة في النباتات والحيوانات من الصور والاشكال العجيبة وما يراعى في خلق الحيوانات من الحكم والمصالح التي تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام وقد بلغ المدون من تلك الحكم والمصالح خمسة آلاف وما لا يعلم منها أكثر مما علم علم ذلك المتأمل أن تلك الافعال لا تصدر الا عن عليم كامل علمه خبير بباطن الاشياء حكيم متقن أفعاله مطابقة للمنافع ولا يمكن اسناد تلك الافعال الى قوى عديمة الشعور على أن في الاعتراف بالفاعل المختار واستناد الاشياء اليه ابتداء فائدة عظيمة هي الاستغناء عن كثير من أمثال هذه التكلفات التي يستبعدها العقل الصريح أي الخالص عن منازعة الوهم ولا يقبلها طبع مستقيم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب انتهى ما في المواقف وشرحه مختصرا (المبحث السابع) في بقاء النفس بعد فناء البدن اعلم ان فناء النفس بموت البدن ممكن عندنا ولكنه غير واقع لدلالة الادلة عليه وأما الفلاسفة فقالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء واحتجوا عليه بان النفس غير مادي وكل ما يقبل العدم فهو مادي وكلتا المقدمتين ممنوعتان (الكتاب الثاني في الالهيات) وفيه ثلاثة أبواب الباب الاول في ذات الله تعالى وفيه ثلاثة فصول الفصل الاول في العلم به وفيه ثلاثة مباحث المبحث الاول في ابطال الدور والتسلسل أما بطلان الدور فلان الدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه وتوقف الشيء الثاني على الاول ان كان بمرتبة يسمى الدور دورا مصرحا كما اذا توقف ج على ب و ب على ج وان كان بمرتبتين أو أكثر يسمى دورا مضمرا كما اذا توقف ج على ب و ب على د و د على ج ونتيجة هذين القياسين توقف ج على ج ولا يخفى ان توقف الشيء على نفسه باطل فالدور المستلزم لهذا الباطل باطل واعلم ان ههنا كما يلزم توقف الشيء على نفسه كذلك يلزم تقدم الشيء على نفسه لان ج اذا توقف على ب كان ب مقدما على ج ولما توقف ب على ج كذلك كان ج مقدما على ب فنقول ب مقدم على ج و ج مقدم على ب فيلزم ان ب مقدم على ب وقس عليه الصورة الثانية وأما التسلسل فيدل على بطلانه وجوه ثلاثة الوجه الاول برهان التطبيق وهو أنه لو وجدت الامور المترتبة الغير المتناهية فتوجد في هذه الامور جملتان احداهما انقص من الاخرى بواحد من جانب التناهي

فيمكن تطبيق احدى الجملتين على الاخرى من طرف التناهي بان يجعل الجزء الاول من الجملة الناقصة بازاء الجزء الاول من الجملة الزائدة ويجعل الثانى من الناقصة بازاء الثانى من الزائدة وهكذا فى سائر الاجزاء فان كان بازاء كل واحد من الجملة الزائدة واحد من الجملة الناقصة يلزم أن يكون الناقص مساويا للزائد وهو محال وان لم يكن يلزم انقطاع الجملة الناقصة من طرف اللاتناهي فتكون متناهية ولما كانت الجملة الزائدة زائدة عليها بواحد كانت متناهية أيضا لان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه أيضا وهذا باطل لانه خلاف المفروض لان المفروض عدم تناهي الجملة الزائدة أقول تقرير هذا البرهان اجمالا أنه لو وجدت الامور الغير المتناهية لزم وجود جملتين فيهما احداهما أنقص من الاخرى فيلزم لوجود هاتين الجملتين امكان تطبيق احداهما على الاخرى وهو محال لان التطبيق محال لاستلزامه أحد المحالين السابقين فامكانه محال أيضا فيرد عليه أنه ان أريد من التطبيق التطبيق فى الخارج فلزوم امكانه ممنوع لجواز أن يكون تطبيق غير المتناهي على غير المتناهي فى الخارج محالا وان أريد من التطبيق التطبيق فى العقل بمعنى ملاحظة العقل اجمالا لانطباق احدى الجملتين على الاخرى فاستحالة هذه الملاحظة ممنوعة اذ ملاحظة الانطباق لا تستلزم المحال اللازم للانطباق بل ملاحظة ذلك المحال والحاصل أن الانطباق فى الواقع يستلزم المحال فى الواقع وملاحظة الانطباق تستلزم ملاحظة المحال اللازم للانطباق وملاحظة المحال ليس بمحال فملاحظة الانطباق ليس بمحال وكذا امكان هذه الملاحظة ليس بمحال فتأمل والمصنف (الوجه الثانى برهان التضايف) وهو أنه لو وجدت الامور المترتبة الغير المتناهية لكل واحد منها سابقية بالنظر الى ما بعده ومسبوقية بالنظر الى ما قبله سوى الجزء الذى فى طرف التناهي فان فيه احداهما فقط لان التسلسل ان كان من طرف العلل كان فيه مسبوقية فقط وان كان من طرف المعلول كان فيه سابقية فقط فاذا وجد فى كل جزء من الاجزاء الغير المتناهية سوى الجزء الذى فى طرف التناهي سابقية أو مسبوقية يحصل هنا سلسلتان أخريان سلسلة السابقيات وسلسلة المسبوقيات ولا يخفى أن السابقية والمسبوقية متضايفان لا يجوز انفكاك احداهما عن الآخر لا بمعنى أن سابقية الشئ تضايف مسبوقيته أو يجوز أن يكون الشئ سابقا غير مسبوق كالواجب تعالى وأن يكون مسبوقا غير سابق كالمعلول الاخير بل بمعنى أن سابقية شئ على الآخر تضايف مسبوقية الآخر له وبالعكس ثم يقال اذا ذهبت سلسلة السابقيات والمسبوقيات وكان التسلسل من جانب المبدا فالمعلول الاخير مسبوقية بلا سابقية وكل واحد من آحاد السلسلة له سابقية ومسبوقية فيتساوى عدد السابقيات والمسبوقيات فيما فوق المعلول الاخير ويبقى فى المعلول الاخير مسبوقية

بلا سابقية لتزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد وهو محال لان احد المتضايفين اذا استلزم الآخر فلا يتصور زيادة تسلسل أحد المتضايفين على سلسلة المتضايف الآخر فلا يبقى أحد المتضايفين بدون الآخر هذا حاصل ما قالوا وأقول ان أرادوا به أنه لم يبق فى المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقية أنه يبقى فيه بلا سابقية تضايفها فهو ممنوع لان مضايف مسبوقية ذلك المعلول سابقية علته عليه وهى موجودة وان أرادوا بلا سابقية ذلك المعلول على الآخر فسلم لكن تلك السابقية ليست بمضايفة لمسبوقية فلم يلزم من زيادة عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بقاء أحد المتضايفين بدون مضايفة الآخر فلا تكون تلك الزيادة محالا وبالجملة ان تلك الزيادة انما لزمت من فرض عدم التناهى من جانب واحد غير مستلزمة للمحال فلو فرض التناهى من الجانبين أيضا يلزم تساوى عدد أحد المتضايفين للآخر البتة حتى لو زاد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات فى صورة التناهى من الجانبين للزم بقاء أحد المتضايفين بدون مضايفة الآخر فلعل ما ذكروه مغالطة نشأت من قياس غير المتناهى على المتناهى فتأمل فانه دقيق وعليك باجراء هذا البرهان على تقرير كون التسلسل فى طرف المعلولات وتدبر اعتراضنا عليه أيضا ثم اعلم أن هذا البرهان على تقدير تسليمه لا يدل على بطلان التسلسل اذا فرض من طرف العلل والمعلولات جميعا اذ لا يوجد حينئذ مسبوق بلا سابق أو سابق بلا مسبوق ثم ان الفلاسفة اشترطوا فى بطلان التسلسل الاجتماع فى الوجود والترتب زعما منهم أن برهان التطبيق لا يجرى فى الامور المتعاقبة لكن الحق عند المتكلمين أنه يكفى فى جريانه الترتب فقط لان التطبيق وهمى وهو لا يقتضى الاجتماع فى الوجود الخارجى (الوجه الثالث) من الوجوه الدالة على بطلان التسلسل أنه لو ذهبت سلسلة الممكنات الى غير النهاية ولم تنته الى الواجب فالمجموع من حيث هو المجموع محتاج الى كل واحد من اجزائه فيكون ممكنا وكل ممكن محتاج الى سبب فالمجموع محتاج الى سبب وذلك السبب اما نفس المجموع أو جزؤه أو خارج عنه والاول باطل بالبداهة والثانى باطل لانه يستلزم أن يكون الجزء علة لنفسه ولعلله والثالث يستلزم انتهاء السلسلة وهو خلاف المفروض وبيان ذلك ان السبب الخارج عن سلسلة الممكنات اما ممكن أو واجب والاول باطل لان المأخوذ هو جميع الممكنات سلسلة واحدة أو سلاسل ولا شك أن الموجود الخارج عن جميع الممكنات ليس بممكن بل واجب لذاته وهو اما فى وسط السلسلة أو فى طرفيها والاول باطل لانه يستلزم كون الواجب معلولا لبعض آحاد السلسلة فهو فى طرف السلسلة فيلزم تناهيها على تقدير عدم تناهيها وفيه نظر لم لا يجوز أن لا يكون الواجب طرفا للسلسلة كما أنه ليس فى وسطها بل يكون سببا للمجموع الغير المتناهى بدون أن يكون واقعا

في نظامها. ابدلتنفي ذلك من دليل قال في شرح المواقف واعلم أن هذا الدليل انما يجري
في تسلسل الممكنات متصاعدة في العلل لا متنازلة في المعلولات كما لا يخفى على ذي فكرة
(المبحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود) وفيه مسالك كثيرة والمشهور
منها اثنان (المسلك الاول للمتكلمين) اعلم أن العالم اما جوهر أو عرض وقد يستدل
على وجود الصانع بكل واحد منهما اما بامكانه أو بحدوثه بناء على أن علة الحاجة عند
المتكلمين اما الحدوث وحده أو الامكان مع الحدوث شرطا كان الحدوث أو شطرا فهذه
وجوه أربعة الاول الاستدلال بحدوث الجواهر قال في شرح المواقف قيل هذه طريقة
الخليل عليه السلام حيث قال تعالى فلما جن عليه الليل أي ستره بظلامه رأى كوكبا
قال هذا ربي وانما قال كذلك لان أباه وقومه كانوا يعبدون الاصنام فأراد أن ينبههم
على ضلالتهم ويرشدهم الى الحق من طريق النظر والاستدلال فقوله هذا ربي على
طريقة حكاية قول خصمه فلما أفل أي غاب قال لا أحب الآفلين فضلا عن عبادتهم
فان الانتقال والاحتجاب بالاستتار الجسمانية يقتضي الامكان والحدوث وينافي
الالوهية كذا ذكره المصنف في تفسيره وهو يقتضي أن يكون الوجه الثاني الذي هو
الاستدلال بامكان الجواهر مسلك الخليل عليه السلام أيضا أقول لعل وجه كون
الاول طريقته عليه السلام أنه بعد الاطلاع على حدوث الكوكب والقمر والشمس
استدل به على أن لها محدثا واجب الوجود واذا قال اني وجهت وجهي للذي فطر
السموات والارض الآية وتقرير الاستدلال بحدوث الجواهر أن العالم الجوهري
حادث وكل حادث فله محدث بالبداهة وذلك المحدث لابد وأن يكون واجبا لذاته
أو منتهيا الى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل الوجه الثاني الاستدلال
بامكان الجواهر وهو أن العالم الجوهري ممكن والا لم يكن معدوما تارة وموجودا
أخرى لانه اذا لم يكن ممكنا يكون اما واجبا لذاته وهو موجود دائما واما ممتنعا لذاته
وهو معدوم دائما وكل ممكن له سبب موجد بالبداهة وذلك السبب الموجد لابد
وأن يكون واجبا لذاته أو منتهيا الى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل
الوجه الثالث الاستدلال بحدوث الاعراض اما في الانفس واما في الآفاق
أي خارج الانفس والاول مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما
ودما اذ لابد لهذه الاحوال الطارئة على النطفة من مؤثر صانع حكيم لان حدوث
هذه الاطوار لا من فاعل محال بالبداهة وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور له لانها
أفعال عجز العقلاء عن ادراك الحكمة المودعة فيها والثاني وهو حدوث الاعراض
في الآفاق مثل ما نشاهد من أحوال الافلاك والكواكب والعناصر والحيوانات
والنباتات والمعادن الوجه الرابع الاستدلال بامكان الاعراض لماهيتها
وهو أن الاجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة فكل جسم

يمكن له الصفات التي وجدت في سائر الاجسام فاختصاص كل جسم بماله من الصفات لابد له من مخصص موجب لتخصيص واجب لذاته أو ينتهي اليه وهذا ما استدل به موسى عليه السلام حيث قال ربنا الذي أعطى كل شئ خلقه ثم هدى أي أعطاه صورته الخاصة وشكله المعين المطابق للحكمة والمنفعة المنوطة به أي المعلقة بالشئ أقول ولعل ماحكاه الله تعالى عن خليله عليه السلام في محاجة نمروذ بقوله قال ابراهيم فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب الآية من قبيل الوجه الرابع (المسلك الثاني للفلاسفة) وهو أن في الواقع موجودا مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات فان كان ذلك الموجود واجبا فذلك هو المطلوب وان كان ممكنا كان له سبب موجد واجب لذاته أو منته الى واجب لذاته لبطلان الدور والتسلسل ولبعض المتأخرين مسلك آخر في اثبات الواجب لا يحتاج الى ابطال الدور والتسلسل وهو أنه لاشك في وجود ممكن كالمركبات فان استند الى الواجب لذاته ابتداء وانتهاء فذلك هو المطلوب وان تسلسلت الممكنات قلنا جميع الممكنات المسلسلة في غير النهاية من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه فله علة فهي اما نفس المجموع أو جزؤه او الخارج منه والاولان باطلان كما عرفت في الوجه الثالث من الوجوه الدالة على بطلان التسلسل فتعين أن تكون العلة خارجة عن السلسلة ولما كان المأخوذ مجموع الممكنات سلسلة واحدة أو سلاسل كما عرفت ههنا أيضا فالخارج عنه واجب لذاته وهو المطلوب أكثر ماذكر في هذا البحث مأخوذ من شرح المواقف (البحث الثالث في امكان معرفة ذاته تعالى) مذهب الفلاسفة والامام الغزالي منا أن الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى أي كنهه واحتجوا عليه بأن معرفة ذاته تعالى اما بالبداهة أو بالنظر وكل واحد منهما باطل أما الاول فلان ذاته غير متصور بالبداهة بالاتفاق وأما الثاني فلان المعرفة المستفادة من النظر اما بالحد أو بالرسم وكل منهما باطل أما الحد فلان ذاته تعالى غير قابل للتحديد لان الحد انما يكون للمركب والتركيب منتف عنه تعالى وأما الرسم فهو لا يفيد الحقيقة ويؤيد هذه الدعوى أنه لما سأل فرعون موسى عليه السلام عن حقيقته تعالى حيث قال وما رب العالمين فان السؤال بما انما هو السؤال عن الحقيقة أجاب موسى عليه السلام بذكر خواصه وصفاته حيث قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين تنبيها على أن حقيقة ذاته تعالى لا يمكن معرفتها وانما يمكن تمييز ذاته بلوازمه الخارجية ومعنى قوله ان كنتم موقنين أي ان كنتم موقنين الاشياء محققين لها علمتم أن هذه الاجرام المحسوسة ممكنة لتركبها وتغير أحوالها فلها مبدئ واجب لذاته وخالف المتكلمون الفلاسفة وأجابوا عن دليلهم بوجهين الاول منع انحصار طريق معرفته تعالى في البداهة والنظر لجواز ان يعرف بالالهام وتصفية النفس وتزكيتها عن الصفات الذميمة الثاني معارضة

الزامية وهي ان حقيقته تعالى عند الفلاسفة هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم بالبداهة والحق ان هذه المعارضة ليست بصواب لان حقيقته تعالى عندهم هو الوجود الخاص والوجود المعلوم عندهم هو الوجود المطلق العارض لوجوده الخاص ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض كذا قاله الاصفهاني (الفصل الثاني في التنزيهات) وفيه تسعة مباحث (المبحث الاول) ان حقيقته تعالى لا تماثل غيره أي لا يكون هو تعالى مشاركا لغيره في تمام الماهية فالمخالفة بينه وبين سائر الذوات لذاته المخصوصة لا لامر زائد عليه وهو مذهب الشيخ الاشعري وأبي الحسن البصري فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين انما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وعلى هذا قالوا هو تعالى منزه عن المثل أي المشارك في تمام الماهية والند الذي هو المثل المناوئ أي المخالف تعالى عن ذلك علوا كبيرا الثاني اثبات هذا المذهب الحق انه تعالى لو شارك غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالتعين لاقتضاء الاثنينية ذلك فان المشاركين في تمام الماهية لا بد وأن يتخالفا بتعين وتشخص حتى تمتاز به هويتهما ويتعددا ولا شك أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما والتركيب يقتضي الاحتياج الى الاجزاء والاحتياج يقتضي الامكان والامكان ينافي الوجوب الذاتي كذا في شرح المواقف قال قدماء المتكلمين وهم المعتزلة ذاته تعالى وحقيقته تساوي سائر الذوات وانما يمتاز عن سائر الذوات بأحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة هذا عند أبي علي الجبائي وأما عند أبي هاشم فانه تعالى يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة موجبة لهذه الاربعة وهي الالهية وقالوا ولا يرد علينا قوله تعالى ليس كمثله شيء لان المماثلة المنفية ههنا هي المشاركة في أخص الصفات دون المشاركة في الذات والحقيقة واحتجوا على كون الذات مشتركة بين الواجب وغيره أن ذاته تعالى تساوي سائر الذوات في كونه ذاتا اذ المعنى بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك بينه وبين سائر الذوات فتكون ذاته مساوية لسائر الذوات واجيب عنه بان المشترك مفهوم الذات أعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المفهوم يجوز أن يكون أمرا عارضا للذوات المخصوصة المخالفة الحقائق اذ قد ثبت في غير هذا الفن ان عنوان الموضوع أي مفهومه قد يكون عين حقيقة ما صدق عليه وقد يكون جزءا لتلك الحقيقة وقد يكون عارضا لها فمن أين يثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان فهذه المغالطة منهم منشؤها عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم أعني الذي يسمى ذات الموضوع كذا في شرح المواقف قال الفلاسفة ذاته تعالى وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيد سلبي هو أن وجوده ليس بزائد على ذاته

بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات فان وجودها زائد على ماهياتها وبطلانه ظاهر لانه يلزم منه ان تكون حقيقة الواجب أمرا مخالطا لجميع الممكنات تعالى عن ذلك علوا كبيرا كذا في المواقف وشرحه ثم قال صاحب المواقف ولم يتحقق هذا النقل منهم بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك بين الواجب والممكن الذي هو الكون في الاعيان زائد على ماهيته بالضرورة وانما هذا الوجود المشترك مقارن لوجود خاص هو المبحث بانه هل هو زائد عارض لماهيته تعالى أو ليس بزائد (المبحث الثاني) في نفي الجسمية عنه تعالى والله تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة فانهم قالوا انه تعالى جسم حقيقة واختلفوا في كيفيته كما في شرح المواقف وليس في جهة خلافا للكرامية بفتح الكاف وتشديد الراء على ما في القاموس وقيل بكسر الكاف وتخفيف الراء بعضهم قالوا انه تعالى على العرش مماس للصفحة العليا منه وبعضهم قالوا بانه تعالى محاذ للعرش غير مماس له واستدلوا بظواهر الادلة المشعرة بالجسمية والجهة وأجيب عنه بان الادلة النقلية لا تعارض القواطع العقلية النافية للجسمية والجهة بحيث لا يقبل التأويل وحينئذ اما تفوض علم تلك الادلة النقلية الى الله تعالى كما هو مذهب السلف وقول من أوجب الوقف على اسم الله تعالى في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله واما ان تأول كما هو مذهب المأولين وقول من عطف قوله والراسخون في العلم على الله والتأويلات مذكورة في المطولات على وجه الاستقصاء (المبحث الثالث) في نفي اتحاده تعالى بغيره ونفي حلوله في غيره أما نفي الاتحاد فلانه لو اتحد الواجب تعالى بغيره فان بقيا بعد الاتحاد موجودين فهما بعد اثنان متغيران لا واحد وهو ينافي الاتحاد وان لم يبقيا موجودين لم يتحد الا انه حينئذ ان عدما ووجد ثالث فليسا بمتحدين وان عدم أحدهما وبقي الآخر لم يتحقق الاتحاد أيضا ثم ان الاتحاد وهو كون شئ واحد بعينه شيأ آخر هذا هو مفهومه الحقيقي كذا في الاصفهاني قال شارح المواقف في ذلك الموضع في المرصد الثاني ومعنى قولنا بعينه انه صار شيأ آخر من غير أن يزول عنه شئ أو ينضم اليه شئ آخر انتهى وقول الاصفهاني هذا هو مفهومه الحقيقي اشعر بان للاتحاد مفهوما آخر مجازيا كأنه اشارة الى ما قال شارح المواقف في ذلك الموضع أيضا ان الاتحاد يطلق بطريق المجاز على معنيين آخرين الاول صيرورة شئ ما شيأ آخر بطريق الاستحالة أعني التغير كما يقال صار الماء هواء وصار الاسود أبيض ففي الاول زال حقيقة الماء بزوال صورته عن هيولاه الى الهواء وفي الثاني زال صفة السواد عن الموصوف واتصف الموصوف بصفة أخرى هي البياض والمعنى الثاني صيرورة شئ شيأ آخر بطريق التركيب أي بطريق انضمام شئ آخر له كما يقال صار التراب طينا بانضمام الماء اليه وتركيبه معه انتهى ومقصود المصنف نفي الاتحاد بالمعنى الحقيقي وان كان بالمعنيين

المجازين منفيا عنه تعالى أيضا لكنهما جائزان فى غيره تعالى وادعى صاحب المواقف
بداهة بطلان الاتحاد بالمعنى الحقيقى مطلقا أى سواء كان فى الواجب تعالى
أو فى غيره وأما نفى حلوله تعالى فى غيره فلان الحلول قيام موجود بوجود آخر على
سبيل التبعية وهو ممتنع عليه تعالى وحكى القول بالاتحاد والحلول عن النصارى
وجمع من المتصوفة أما النصارى فقد حكى عنهم انهم قالوا باتحاد ذات الله تعالى
بالمسيح وبحلول ذاته تعالى فيه وأما جمع من المتصوفة فقد حكى عنهم انهم قالوا
اذا انتهى العارف نهاية مراتبه انتفت هويته وصار الموجود هو الله تعالى وحده
وهذه المرتبة هى الفناء فى التوحيد وهذا قول بالاتحاد وقالوا أيضا ان الله تعالى
يحل فى العارفين فان أرادوا بالاتحاد والحلول ما ذكرناه فقد بان فساده وان أرادوا به
معنى غيره فلا بد من تصويره أولا حتى يمكن نفيه أو اثباته (المبحث الرابع) فى نفى قيام
الحادث بمعنى الموجود بعد العدم بذاته تعالى فمنع قيامه بذاته تعالى جمهور العقلاء
من أرباب الملل وغيرهم خلافا للكرامية كذا فى شرح المواقف فالعلم والقدرة
والارادة موجودة قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية فحاصل مذهبنا فى صفات
الله تعالى على ما فى شرح المواقف انها على ثلاثة أقسام الاول صفة حقيقية محضة
ومعنى كونها حقيقية أنها ليست باضافة ومعنى كونها محضة انها خالصة عن الاضافة
أى لا يلحقها اضافة الى المخلوق كالوجود والحياة والثانى حقيقية ذات اضافة
كالعلم والقدرة والارادة والثالث اضافة محضة ككونه تعالى مع العالم ولا يجوز
التغير فى القسم الاول ويجوز فى القسم الثالث وأما القسم الثانى فانه لا يجوز التغير
فى نفس الصفة ويجوز فى تعلقها واحتجت الكرامية بانه تعالى متكلم سميع بصير
ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهى حادثة فوجب
حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى وأجيب بان الحادث تعلق تلك الصفات
وهذه الامور المذكورة يتوقف عليها التعلق ولا يتوقف عليها نفس الصفة اذ الكلام
عندنا معنى نفسى قديم قائم بذاته تعالى ولا يتوقف على وجود المخاطب بل المتوقف
على وجود المخاطب هو تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكراهة كذا فى شرح
المواقف أقول وهكذا احتجاجهم وجوابنا فى سائر الصفات التى هى ذات اضافة
كالقدرة والتكوين (المبحث الخامس) اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشئ
من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر أو الباطن كالطعم واللون والرائحة والالم سواء
كان الالم حسيا أو عقليا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد
والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافى
للوجوب الذاتى وأما اللذة العقلية فنفاها المليون وجوزها الفلاسفة وقالوا ان من
تصور كمالا فرح به ولا شك ان كماله تعالى اجل الكمالات فلا بعد من أن يتلذذ به

وفى الاصفهانى والحق ان اللذة والالم من توابع المزاج ولا شك فى استحالة المزاج
عليه تعالى فلا شك فى استحالتهما أيضا (وفى مقام التنزيه مبحثان آخران) ذكرا فى شرح
المواقف (المبحث الاول فى انه تعالى ليس بجوهر ولا عرض) أمّا الجوهر فنقول انه
مسلوب عنه تعالى أمّا عند المتكلمين فلان الجوهر عندهم هو المتحيز بالذات والله
تعالى ليس بمتحيز وأما عند الفلاسفة فلان الجوهر عندهم ماهية اذا وجدت فى الاعيان
كانت لا فى موضوع وهذا انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس
ماهيته عندهم فلا يكون جوهرا عندهم وأما العرض فلاحتياجه فى وجوده
الى محله والواجب تعالى مستغن عن جميع ما عداه (المبحث الثانى فى أنه تعالى ليس
فى زمان) اتفق العقلاء على انه تعالى ليس بزمانى أى ليس واقعا فى الزمان أى ليس
مقدرا به فى ذاته أو فى صفاته لان الشئ انما يكون متعلقا بالزمان اذا كان متغيرا
أما عند الفلاسفة فلان الزمان عندهم مقدار أمر متغير وهو حركة محدد الجهات فما
ليس بمتغير فى ذاته وصفاته لا يتقدر بمقدار أمر متغير وأمّا ما كان متغيرا فى شئ منهما
فان كان تغيره تدريجيا فتغيره يتقدر بالزمان وان كان تغيره دفعيا فتغيره واقع فى الآن
الذى هو طرف الزمان فما لا تغير له أصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده تعالى مقارن
للزمان وحاصل مع حصوله وأمّا أنه زمانى وآنى بمعنى انه واقع فى أحدهما فلا وأما
عند المتكلمين فلان الزمان عندهم متجدد يقدر به متجدد فلا يتصور فى القديم الذى
ليس بمتجدد أصلا أن يقدر بالمتجدد نعم وجوده تعالى مقارن بالمتجددات مثل ما سبق
وليس بمقدر بها فاذا قلنا كان الله موجودا فى الازل وسيكون موجودا فى الابد
وهو موجود الآن لم نرد به ان وجوده واقع فى تلك الازمنة أى مقدر بها بل أردنا انه
مقارن لها من غير أن يتعلق بها كتعلق الزمانيات واذا لم يكن سبحانه وتعالى زمانيا
لم يكن بالقياس اليه تعالى ماض وحال ومستقبل (الفصل الثانى فى التوحيد)
احتج الفلاسفة على ان واجب الوجود واحد بان وجوب الوجود نفس ذاته
تعالى فلو شاركه فى وجوب الوجود غيره لكان مشاركا له فى ذاته فيمتاز عن الغير
بالتعين فيكون الواجب تعالى حينئذ مركبا من الوجوب والتعين وكل مركب
محتاج الى الجزء والجزء غير المركب وكل محتاج الى الغير ممكن وهذا بناء على مذهبهم
من أن وجوب الوجود عين الذات وهو ممنوع لانه عدمى كما سبق فلا يلزم
من انضمامه الى شئ آخر التركيب أقول اعلم انه لا يلزم من منع الدليل منع المدعى
وهو ههنا التوحيد اذ الدليل ملزوم للمدعى ولا يلزم من فساد الملزوم فساد اللازم
واحتج المتكلمون على نفى الالهين ببرهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا وتقريره انه لو أمكن الهان لامكن بينهما التمانع بان يريد أحدهما
حركة جسم فى وقت معين والآخر سكونه فى ذلك الوقت والتالى وهو امكان التمانع

باطل

باطل والملزوم مثله أما بيان الملازمة فلان الحركة والسكون كل منهما أمر ممكن في نفسه وكذا تعلق الارادة لكل منهما أمر ممكن اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وهو ظاهر وأما بيان بطلان التالى فلان التمانع باطل لانه حينئذ اما أن يحصل مرادهما فيجتمع الضدان واما أن لا يحصل مراد كل منهما وهو محال لان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون معا مع انه يلزم أيضا عجزهما حينئذ واما أن يحصل مراد احدهما دون الآخر فيلزم عجز الآخر فاذا كان التمانع باطلا كان امكانه باطلا أيضا لان امكان المحال محال أيضا ويجوز التمسك في اثبات التوحيد بالدلائل النقلية مثل قوله تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله لان العلم بصحة الدلائل النقلية لا يتوقف على العلم بأن الاله واحد حتى يلزم الدور بل العلم بصحة الدلائل النقلية يتوقف على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول يتوقف على دلالة المعجزة على صدقه لا على التوحيد فلا يلزم الدور قال في شرح المواقف واعلم انه لا يخالف في مسئلة التوحيد الا الثنوية دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان أطلقوا عليها اسم الالهية بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء أو الزهاد أو الملائكة أو الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ما هو اله حقيقة بان تشفع لهم وأما الثنوية فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو أهرمن و يعنون بيزدان ملكا وبأهرمن شيطانا قاتلهم الله (الباب الثاني في صفاته الثبوتية) وفيه مقدمة زدتها من شرح المواقف وفصلان المقدمة في أن لله تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة سميع بسمع بصير ببصر حي بحياة وذهب اليه الاشاعرة واستدلوا على زيادة الصفات بأنه لو كان العلم نفس الذات والقدرة أيضا نفس الذات كما ذهب اليه المخالفون لكان العلم نفس القدرة وهو ضروري البطلان وكذا الحال في باقي الصفات وذهبت الفلاسفة والمعتزلة والشيعة الى نفي الصفات القديمة الزائدة على الذات وقالوا هو تعالى عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات فهم يقولون ان صفاته تعالى عين ذاته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع بداهة تغاير الصفة والموصوف قلت ليس معنى ما ذكروه أن هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان معنى بل معناه أن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا ليست ذاتك كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في الانكشاف الى صفة العلم بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء الى صفة تقوم به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه تعالى لاجل ذاته وذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في سائر الصفات ومرجع كلامهم اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها

من الذات وحدها أقول اذا كان مرادهم من كون الصفة عين الذات وهو ماذكرنا لا يحصل استدلال الاشاعرة بقولهم لو كان العلم نفس الذات الخ اذ لا يلزم على هذا التحقيق كون العلم نفس القدرة بل كون مبدئهما واحدا والاشاعرة قالوا صفاته تعالى ليست عين ذاته ولا غيره فان قلت هذا نفي النقيضين قلت لم يريدوا بالغيرية انتفاء العينية بل أرادوا بها معنى أخص من انتفاء العينية وهو امكان الانفكاك فمعنى قولهم لا غيره لا يمكن انفكاك صفاته من ذاته وذلك بان تكون صفاته أزلية اذ لو كانت حادثة كما زعمت الكرامية لامكن انفكاك الذات عنها فحاصل مذهب الاشاعرة أن صفاته تعالى قديمة ممكنة في انفسها واجبة لذاته تعالى بمعنى أن صفاته مستندة الى ذاته بالايجاب لا بطريق الاختيار فهو تعالى موجب في صفاته مختار في أفعاله بعض ماذكرته مأخوذ من شرح العقائد للتفتازاني استدلت الفلاسفة بأنه لو قامت الصفات بذاته تعالى لكان ذاته مقتضيا لها فيكون ذاته تعالى قابلا وفاعلا معا وهو محال وأجيب بمنع الاستحالة واستدلت المعتزلة والشيعة بانه لو كان للواجب صفات موجودة قائمة بذاته فاما حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى أو خلوه عنها في الازل واما قديمة فيلزم تعدد القدماء والنصارى كفرت باثبات ثلاثة من القدماء وهي الوجود والعلم والحياة وسموها الاب والابن وروح القدس فما ظنك بمن أثبت الاكثر والجواب أن اكفار النصارى لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا زعموا انتقال العلم الى بدن عيسى عليه السلام والاشاعرة لا يقولون كذلك بل يقولون بذات وصفات قائمة بها قال الخيالي ومن غاية جهلهم أي النصارى جعلوا الذات الواحدة ثلاث صفات وقالوا انه جوهر واحد ثلاثة أقانيم وأرادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقال الدواني واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت بعض الاصفياء أنه قال عندي أن زيادة الصفات وعدم زيادتها وأمثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن أسنده الى غير الكشف فالمراد به هو ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا أرى بأسا في اعتقاد أحد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة الى هنا كلام الدواني

(الفصل الاول) في الصفات التي تتوقف عليها أفعاله تعالى وفيه أربعة مباحث

(المبحث الاول) في القدرة قال في شرح المواقف انه تعالى قادر أي يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم وأما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته يمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام وأما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الفلاسفة ذهبوا الى

ان

ان مشيئة الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينه تعالى وبين الفعل فقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق لكن الشرطيتين صادقتان فى حق البارى تعالى انتهى أقول وذلك لان صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها دليل المتكلمين هو أنه تعالى لو كان موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالى باطل بالبداهة ﴿وأما بيان الملازمة فهو أن أثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث أثر الموجب القديم أيضا فيتوقف هو أيضا على شرط آخر حادث وحينئذ يلزم التسلسل فى الشروط الحادثة متعاقبة أو مجتمعة وكلاهما محالان أقول لعل هذا دليل تحقيقى بناء على اسناد جميع الاشياء اليه تعالى على ما هو الحق وذهب اليه الاشاعرة وأما الحكماء فهم يمنعون ملازمة هذا الدليل بناء على انهم لا يسندون اليه تعالى الا العقل الاول ويقولون بقدمه واحتجت الفلاسفة على ايجابه تعالى بانه تعالى ان استجمع جميع ما لا بد منه فى المؤثرية وجب الاثر لكن المقدم حق وبيان الملازمة انه اذا لم يجب الاثر مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط يكون ذلك الاثر ممكنا واذا كان ممكنا يكون فعله تارة وتركه أخرى ترجيحا بلا مرجح وهو باطل وبيان حقية المقدم انه تعالى ان لم يستجمع جميع ما لا بد منه فى المؤثرية امتنع منه وجود الاثر لامتناع المشروط عند عدم الشرط والتالى باطل واجيب أولا بمنع الملازمة ومنع دليلها الذى هو بطلان الترجيح بلا مرجح فى ذات الاثر مستندا بان القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر بارادته من غير ترجيح أحدهما على الآخر الا ترى أن الجائع يختار أحد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه على الآخر واجيب ثانيا بمنع حقية المقدم ومنع لزوم امتناع الاثر مستندا بانه يجوز ان يستجمع المؤثر شرائط القدرة الفعل والترك فلا يمتنع الفعل عنه ولا يستجمع شرائط الفعل بان لم يوجد له تعلق الارادة فى الازل فلا يجب الفعل (فرع) قدرته تعالى تعم جميع الممكنات والدليل عليه أن المقتضى للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات المعدومة على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه أهل الحق من أن المعدوم ليس بشئ وانما هو نفى محض لا امتياز فيه أصلا فلا يتصور فيه اختلاف فى نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه فثبت أن نسبة الذات الى جميع الممكنات المعدومة على السواء ولما كان المعدوم الممكن شيأ وثابتا عند المعتزلة جاز على قاعدتهم أن تكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به كذا فى شرح المواقف وأما تقرير أقوال المخالفين فى هذه المسئلة وهى عموم القدرة فهو أن الفلاسفة قالوا انه تعالى واحد لا يصدر عنه الا الواحد وهو العقل الاول والكبرى

باطلة كما بين بطلانها في مواضع لا تحصى وقال المنجمون مدبر هذا العالم هو الافلاك والكواكب لما نشاهد من أن تغيرات الاحوال مرتبطة بتغيرات أحوال الافلاك والكواكب واجيب بان الدوران لا يقطع بعلية المدار للدائر لتخلف العلية عن الدوران في المتضايفين فان كلا من المتضايفين كالابوة والبنوة مترتب على الآخر وجودا وعدما مع أن أحدهما ليس بعلة للآخر فتغيرات الافلاك والكواكب وضعها الله تعالى علامات لخلق الاحوال المتغيرة وقالت الثنوية والمجوس انه تعالى لا يقدر على الشر والا لكان شريرا واجيب بانه ان عنيتم بالشرير خالق الشر فيلزم التالي فانه تعالى خالق للخير والشر وانما لا يطلق عليه لفظ الشرير لعدم اجازة الشرع واسماء الله تعالى توقيفية ولان الشرير يوهم أن غالب أفعاله شر وليس كذلك وان عنيتم به معنى آخر فبينوه وقال النظام ومتبعوه انه تعالى لا يقدر على الفعل القبيح لان فعل القبيح مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى فان الكل ملكه فله أن يتصرف فيه على أي وجه أراد وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه تعالى فغايته عدم الفعل لوجود الصارف عنه وهو القبح وذلك لا ينفي القدرة عليه وقال البلخي ومتابعوه انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد أي مقدوره لان مقدور العبد اما طاعة مشتملة على مصلحة أو معصية مشتملة على مفسدة أو سفه خال عنهما والكل محال على الله تعالى والجواب أن ما ذكرتموه من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا بحسب قصدنا ودواعينا وأما فعله تعالى فنزه عن هذه الاعتبارات فجاز أن يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عن هذه الاعتبارات وقال الجبائي وابنه أبو هاشم ان الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد وليس بقادر على نفس مقدور العبد والا فلو أراده تعالى وكرهه العبد لزم وقوعه ولا وقوعه للداعي والصارف والجواب أن كراهة العبد انما تستلزم أن لا وقوع اذا لم يتعلق بالفعل ارادة أخرى مستقلة (المبحث الثاني) في انه تعالى عالم ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى مختار فيمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم والثاني أن علمه تعالى ظاهر لمن تأمل في أحوال المخلوقات من العلويات والسفليات وأشكال النباتات سيما لمن تأمل في الحيوانات وفيما هديت اليه لمصالحها ومعايشها وفيما أعطيت من الآلات المناسبة لها وههنا فرعان الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات كما هي أي عالم بالكليات على الوجه الكلي وبالجزئيات على الوجه الجزئي لان الموجب لعالميته تعالى ذاته ونسبة ذاته الى كل المعلومات على السواء فلما أوجب ذاته تعالى كونه عالما بالبعض أوجب كونه عالما بالباقي قالت الفلاسفة انه تعالى يعلم الجزئيات بوجه كلي مثل انه يعقل أن كسوفا يعرض عند حصول القمر في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول

احاطة بانه وقع أولم يقع وان كان معقولا له على الوجه الاول لان هذا الادراك آخر جزئى يحدث عند حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الادراك الاول يكون ثابتا الدهر كله احتجت الفلاسفة بأنه تعالى لو علم الجزئيات على الوجه الجزئى المتغير كالو علم كون زيد فى الدار الآن فعند تغير المعلوم أى عند خروج زيد من الدار ان بقى العلم الاول لزم الجهل وان لم يبق العلم الاول يلزم التغير فى صفاته وأجيب بانه عند تغير المعلوم لا يتغير العلم الذى هو الصفة الحقيقية فلا يلزم الجهل بل تغير اضافة الصفة الحقيقية وتعلقها فلا يلزم التغير فى الصفة الحقيقية بل فى التعلق أقول والمسلمون يقولون أيضا بعلمه تعالى بالجزئيات بالوجه الكلى أيضا فالجزئيات معلومة له تعالى بوجهين اذ كل جزئى فله وجه كلى (الفرع الثانى) أنه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وكذا قدرته لنا أن البداهة تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا انه عالم قادر وأيضا علمه تعالى اما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهى التى سماها أبو على الجبائى وابنه أبو هاشم عالمية أو صفة تقتضى تلك الاضافة وهو مذهب أكثر أصحابنا الاشاعرة أو صور المعلومات القائمة بأنفسها وهى المثل الافلاطونية فان افلاطون ذهب الى أن لكل معلوم مثلا فى الخارج قائما بنفسه اذا التفتت اليه النفس أدركته أو صور المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب ابن سينا ومن تابعه وأيا ما كان فهو غير ذاته (المبحث الثالث) فى الحياة اتفق جمهور العلماء على أنه تعالى حى لكنهم اختلفوا فى معنى كونه حيا فذهب الفلاسفة وأبو الحسين البصرى من المعتزلة الى أن حياته تعالى عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة وذهب الباقون الى أن الحياة عبارة عن صفة تقتضى هذه الصحة (المبحث الرابع فى ارادته تعالى) اتفق الجمهور على أنه تعالى مريد وتنازعوا فى معنى الارادة فقال الفلاسفة ارادته تعالى نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية وقال أبو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة ومنهم صاحب الكشاف ارادته تعالى هو علمه بنفع فى الفعل فهو داع الى الايجاد وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه أن ظنه أو اعتقاده بنفع فى الفعل يوجب الفعل ويسميه أبو الحسين بالداعية وقال الحسين النجار كونه تعالى مريدا أمر عدمى هو عدم كونه مكرها ومغلوبا وقال الكعبى ارادته تعالى فى فعل نفسه علمه بما فيه من المصلحة وفى فعل غيره الامر به وقال اصحابنا وأبو على الجبائى وابنه أبو هاشم والقاضى عبد الجبار انها صفة زائدة على ذاته تعالى مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض لنا أن تخصيص أحد الضدين بالوقوع لابد له من مرجح وهو ليس نفس القدرة لان نسبة القدرة الى الضدين على السواء ولا العلم لان العلم تابع للمعلوم أى العلم بوقوع شئ فى وقت معين تابع لكون ذلك الشئ بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تبعا للعلم والا لزم الدور فلابد من شئ آخر صالح لتخصيصه وهو

الارادة (فرع) ارادته تعالى غير محدثة وقالت المعتزلة ارادة الله تعالى قائمة بذاتها أى بذات الارادة حادثة لا فى محل وقالت الكرامية هى صفة حادثة يخلقها الله تعالى فى ذاته تعالى لنا أن وجود كل محدث موقوف على تعلق الارادة فلو كانت ارادته حادثة احتاجت الى ارادة أخرى ولزم التسلسل (الفصل الثانى فى سائر الصفات) أى فى صفات لا تتوقف عليها أفعاله تعالى وفيه ستة مباحث (المبحث الاول) فى السمع والبصر اتفق المسلمون على أنه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا فى معناه فقالت الفلاسفة والكعبى وأبو الحسين البصرى عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور من أصحابنا ومن المعتزلة والكرامية هما صفتان زائدتان على العلم بالمسموعات والمبصرات لانه قد دلت الحجج السمعية على انه سميع بصير ولفظ السمع والبصر ليس بحقيقة فى العلم بالمسموعات والمبصرات وصرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند المعارض وليس فى العقل ما يصرف الحجج السمعية عن ظواهرها فيجب الاقرار بها واذا كان سميعا بصيرا يكون عالما أيضا بالمسموعات والمبصرات كما هى متعلق علمه تعالى فهى متعلق سمعه وبصره وهما صفتان قديمتان تعقلان المتصف بهما الادراك المسموعات والمبصرات قال فى شرح المواقف والاولى أن يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا أنهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما (المبحث الثانى فى أنه تعالى متكلم) والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام وهذا الاجماع من الانبياء ثبت بالتواتر والمسلمون بعد اتفاقهم على اثبات الكلام له تعالى اختلفوا فى معناه فذهبت الاشاعرة الى أن كلامه تعالى ليس بحرف ولا صوت بل هو المعنى القديم القائم بنفسه تعالى أى بذاته المعبر عنه بالعبارات المختلفة وذهبت الحنابلة الى أن كلامه تعالى حرف وصوت يقومان بذاته تعالى وأنه قديم وقد بالغوا فى قدمه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف وذهبت المعتزلة الى أن كلامه تعالى أصوات وحروف ليست بقائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى فى غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبى فهو حادث وذهبت الكرامية الى ان كلامه تعالى حرف وصوت يقومان بذاته تعالى وهو حادث فاتفق الفريقان الاولان فى قدم الكلام والاخيران فى حدوثه ولذلك قال فى شرح المواقف ان فى بحث الكلام قياسين متعارضين أحدهما أن كلامه تعالى صفة له تعالى وكل ما هو صفة له تعالى فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة فى الوجود وهى الحروف والاصوات وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى أربع فرق ففرقتان منهم وهم الاشاعرة والحنابلة ذهبوا الى صحة القياس الاول ولما لزمهما دفع معارضة القياس الثانى قدحت الاشاعرة فى صغراه أى صغرى القياس

الثانى وقدحت الحنابلة فى كبراه وفرقتان أخريان وهما المعتزلة والكرامية ذهبوا الى صحة القياس الثانى ولما لزمهما دفع معارضة القياس الاول قدحت المعتزلة فى صغراه والكرامية فى كبراه قال شارح المواقف واعلم ان للمصنف يريد صاحب المواقف مقالة فى تحقيق كلام الله تعالى ومحصولها أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وتارة أخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعرى لما قال كلامه تعالى هو المعنى النفسى فهم أصحابه منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه وأنها ليست كلامه تعالى حقيقة وهو أى الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من أنكر كلامية مابين دفتى المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم طلب المعارضة بكلام الله تعالى الحقيقى وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه تعالى حقيقة فوجب حمل لفظ المعنى فى قول الشيخ كلام الله تعالى هو المعنى النفسى على الاحتمال الثانى وهو الامر القائم بالغير فيكون الكلام النفسى عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فكيف تكون قديمة فجوابه أن ذلك الترتب انما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة والتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث التلفظ دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا أصحابنا الا أنه بعد التأمل تعرف حقيته انتهى ما قاله شارح المواقف نقلا عن المصنف ثم قال الشارح ولا شبهة فى ان ماذكره المصنف أقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة أقول والحاصل ان كلامه تعالى هو العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف على ما صرح به فى أوائل شرح المواقف ثم ان كلامه تعالى مغاير لعلمه وارادته لانه قد يخالفهما فانه تعالى أمر أبا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن وامتناع ارادته لما يخالف علمه قال المصنف والاطناب فى ذلك أى فى الكلام كما اطنب فيه الآخرون قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقول (فرع) خبر الله صدق لان الكذب نقص والنقص على الله محال (المبحث الثالث فى البقاء) أثبته الشيخ أبو الحسن الاشعرى واتباعه وجمهور معتزلة بغداد وهو صفة وجودية زائدة على الوجود ويفسرونه أى البقاء تارة باستمرار الوجود وتارة بانه معنى زائد يعلل به الوجود فى الزمان الثانى كذا فى شرح المواقف وقالوا ان البقاء غير الوجود فى الزمان الثانى واستدلوا على كون البقاء شيأ موجودا زائدا على الوجود بان الوجود فى الحوادث قد يتحقق بدون البقاء كما فى أول

الحدوث ثم يعرض الوجود صفة على البقاء ولما ثبت كون البقاء وجوديا زائدا على الوجود في الحوادث يقاس عليه بقاء الواجب تعالى أقول وأنت تعلم أن دليلهم انما يدل على كون البقاء أمرا مغايرا للوجود بدلالة الانفكاك ولا يدل على كونه شيأ موجودا اذ يجوز أن يكون أمرا معنويا غير موجود في الخارج اذ كم من أمر معنوي يعرض لشئ بعد أن لم يكن كانت له تعالى معية العالم بعد أن لم يكن مع أن المعية امر معنوي بالاتفاق ونفى كون البقاء صفة موجودة زائدة على الوجود القاضي أبو بكر وامام الحرمين والامام الرازي وجمهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا أمر زائد عليه كذا في شرح المواقف ولعل مرادهم أن البقاء هو كون الوجود في الزمان الثاني وهذا الكون أمر اعتباري ولا يعد الامر الاعتباري زائدا في الخارج على الامر المتصف به وان كان مغايرا له في التعقل لعدم المغايرة في الخارج اذ المغايرة في الخارج تتوقف على وجود المتغايرين في الخارج فرادهم من الزيادة المنفية الزيادة في الخارج وأما الزيادة في التعقل فلا سبيل الى انكارها ثم أقول مراد الفريق الثاني من البقاء في قولهم البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني هو بقاء الحوادث وأما بقاء الواجب تعالى فهو على ما حققه المصنف بمعنى امتناع عدمه قال المصنف في تحقيق هذه المسئلة اعلم ان المعقول من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه والمعقول من بقاء الحوادث مقارنة وجودها لاكثر من زمان واحد وقد عرفت ان الامتناع ومقارنة الزمان من المعاني العقلية التي لا وجود لها في الخارج واستدل الفريق الثاني على نفي وجود البقاء في الخارج بان البقاء لو كان موجودا في الخارج لكان باقيا ببقاء موجود في الخارج ولزم التسلسل في الامور الموجودة في الخارج (بحث آخر في القدم) نقله من شرح المواقف اتفق الجمهور على أنه تعالى قديم بنفسه لا بقدم وجودي زائد على ذاته قال ابن سعيد من الاشاعرة انه تعالى قديم بقدم وجودي زائد على ذاته ودليله على كونه صفة موجودة مثل ما مر من دليل الاشعري في البقاء ونحن يمكننا أن نقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد والجسم لا يوصف بهذا القدم في أول زمان حدوثه بل بعده فقد يتجدد له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا زائدا على الذات والوجود ولا يقاس عليه القدم الذي هو التقدم بلا نهاية ولا يخفى أن قدمه تعالى أنه لا أول له وهو مفهوم سلبي ليس بموجود في الخارج (المبحث الرابع في صفات أخر) اثبتها الشيخ أبو الحسن الاشعري وهي الاستواء لقوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد لقوله تعالى يد الله فوق أيديهم والوجه لقوله تعالى ويبقى وجه ربك والعين لقوله تعالى ولتصنع على عيني والباقون أولوا الظواهر الواردة بذكرها وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء قال في الكشاف الاستواء

الاعتدال والاستقامة يقال استوى العود وغيره اذا قام واعتدل أقول ولما لم يمكن
حمله على حقيقته في حقه تعالى قال الشيخ انه صفة بلا كيف وأوله الباقون
بالاستيلاء واليد بالقدرة والوجه بالوجود والعين بالبصر قال المصنف والاولى اتباع
السلف في الايمان بمثل هذه الاشياء وردّ علمها الى الله تعالى بعد نفي ما يقتضي التشبيه
والتجسيم عنه تعالى أقول ان حاصل الرد اليه تعالى التوقف عن الحكم بانها صفات
زائدة على الذات غير الصفات المذكورة أو مؤولة بما ذكروه لكن المفهوم صريحا من
شرح المواقف أن مذهب السلف في اليد والوجه أنهما صفتان زائدتان على الذات
وعلى سائر الصفات وهو مذهب الاشعري (بحث آخر) زدته من شرح المواقف
قيل الجنب في قوله تعالى يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله صفة زائدة وقيل المراد
في أمر الله أو أراد الجناب أي الحرم وتأويل الاصبع في قوله عليه السلام ان قلب
المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن كتأويل اليد وأما اليمين في قوله تعالى والسموات
مطويات بيمينه فتأويله بالقدرة التامة ظاهر وأما ما ورد في الاحاديث أنه تعالى
ضحك حتى بدت نواجذه فيمتنع حمله على حقيقته فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل
مؤول بظهور تباشير الجنة وبدوّ النواجذ عبارة عن ظهور ركنه ما كان متوقعا
منه قال في شرح المواقف ومن كان له رسوخ قدم في علم البيان حمل أكثر ما ذكر من
الآيات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها على
المجاز مراعيا لجزالة المعنى وفخامته ومجانبا عما يوجب ركاكته فعليك
بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها انتهى (المبحث الخامس) في التكوين قال بعض
الحنفية منهم أبو منصور الماتريدي التكوين صفة قديمة زائدة على السبع المشهورة
آخذا بقوله تعالى انما أمره اذا أراد شيأ أن يقول له كن فيكون فقد جعل الله قوله للشيء
كن مقدما على كونه الحادث أعني وجوده والمراد بأن يقول له كن تعلق التكوين
ومعنى التكوين مبدأ اخراج المعدوم من العدم الى الوجود فاذا تعلق التكوين
بالحياة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك
ومرجع الكل الى التكوين وانما تتعدد هذه الاسماء بتعدد التعلقات أقول فظهر
أن الشيخ أبا منصور يؤول قول كن بتعلق التكوين فالمعنى انما أمره اذا أراد
شيأ أن يتعلق به تكوينه فيكون والمحققون من المتكلمين على أن التكوين
من الاضافات والاعتبارات العقلية ونظيره كون الصانع تعالى قبل كل شيء ومعه
وبعده ومذكورا بألسنتنا ومعبودا لنا فقالوا التكوين تعلق القدرة والارادة بالاشياء
وقالوا الدليل انما يقوم على أن التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغيرها مبدأ
حاصلا في الازل ولا يدل على أن ذلك المبدأ صفة أخرى سوى القدرة والارادة
فان قلت القدرة نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء صالحة لكونها

مبدأ لكل من الجانبين فكيف يترجح كونها مبدأ الاحد الجانبين قلت نعم لكن مع انضمام الارادة يتخصص أحد الجانبين قال الاصفهاني والحق أن القدرة والارادة مجموعتين هما اللتان تتعلقان بوجود الاثر ولا حاجة الى اثبات صفة أخرى تسمى بالتكوين وقالوا أى مثبتو التكوين ان التكوين غير القدرة لان القدرة أثرها صحة الشيء أى امكانه والصحة لا تستلزم الكون أى الوجود فلا يكون الكون أثرا للقدرة بل أثر التكوين فثبتت المغايرة بينهما واجيب بان أثر القدرة الكون لا الامكان لان الامكان مقتضى ذات الممكن وما كان ذاتيا للشيء لا يكون غير الغير ولان الامكان علة لكون الشيء مقدورا فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب أو ممتنع فثبت ان الامكان يعتبر مقدما على تعلق القدرة فلا يكون أثرا للقدرة فانما تؤثر القدرة في الكون غاية ما في الباب ان تأثير القدرة مشروط بتعلق الارادة والحاصل أن كلا من الفعل والترك يصلح أثر القدرة ويحتاج صدور احدهما بعينه الى مخصص هو تعلق الارادة بذلك فلا حاجة الى مبدأ غير القدرة (المبحث السادس) في أنه تعالى يصح أن يرى في الآخرة بمعنى أنه ينكشف لعباده المؤمنين انكشاف البدر المرئي خلافا للمعتزلة من غير ارتسام صورة المرئي في العين واتصال شعاع خارج من العين الى المرئي وحصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فانهم جوزوا رؤيته تعالى بالمواجهة لاعتقادهم كونه تعالى في الجهة والمكان والله تعالى منزه عن الجهة والمكان واستدل أصحابنا على جواز الرؤية بسؤال موسى عليه السلام الرؤية فلو كانت الرؤية محالا كان سؤاله جهلا أو عبثا وبان الله تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو أمر ممكن فكذا المعلق به واستدل منكرو الرؤية بقوله تعالى لا تدركه الابصار وبقوله تعالى لن تراني لموسى وأجيب عن الاول بانا لا نسلم ان المراد عموم السلب وهو السلب الكلي اذ يجوز ان يراد سلب العموم وهو ما سماه المنطقيون رفعا للايجاب الكلي ولو سلم عموم السلب فلم لا يجوز ان يراد نفي الرؤية على سبيل الاحاطة لا نفي الرؤية مطلقا وأجيب عن الثاني بأن لن لتأكيد النفي لا للتأبيد واستدل أصحابنا على وقوع الرؤية بالفعل في الآخرة بمثل قوله عليه السلام ستروون ربكم قال شارح المواقف وهل يجوز أن يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق أنه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقة (الباب الثالث في أفعاله تعالى) وفيه ست مسائل المسئلة الاولى في أفعال العباد قال الشيخ أبو الحسن الاشعري ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تأثير لقدرة العبد أصلا لا في ذات الفعل ولا في صفاته مثل كونه طاعة أو معصية بل الله تعالى أجرى عادته بان العبد اذا صمم عزمه على الفعل أن يخلق الله تعالى قدرة ذلك الفعل ويخلق الفعل أيضا مع القدرة لان الاستطاعة أى القدرة مع الفعل عند الاشاعرة تصرف الارادة

جعلها متعلقة بالفعل فاذا صرف العبد ارادته لفعل يصير ذلك الصرف سببا لصرف قدرته لذلك الفعل كذا يفهم من كلمات الخيالى فظهر منه أن صرف القدرة ارادته لفعل لم تقع فى العبد ابتداء بل كان صرف العبد ارادته سببا لذلك وظهر منه أيضا أن فعل العبد مخلوق لله تعالى ومكسوب للعبد لان كسب العبد هو تصميم عزمه على الفعل وهو جعل ارادته متعلقة به أى بالفعل على ما هو المفهوم صريحا من كلمات الاصفهانى وقال شارح المواقف المراد بكسب العبد الفعل مقارنته لقدرته وارادته من غير أن يكون هناك منه تأثير ومدخل فى وجود الفعل سوى كونه محلا له أقول هذا مناف لظاهر ما فهم من الاصفهانى تأمل وفى هذه المسئلة أقوال أخر تقريرها على ما قال الخيالى أن المؤثر فى فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد أصلا وهو مذهب الجبرية فانهم قالوا لا قدرة للعبد أصلا لا بطريق التأثير ولا بطريق الكسب بل العبد بمنزلة الجمادات المتحركة بالقواسر ولعلهم أرادوا بقولهم ولا بطريق الكسب لا بطريق المقارنة أى ليس للعبد قدرة مقارنة للفعل بلا تأثير أيضا لان معنى الكسب على ما فى شرح المواقف مقارنة فعل العبد لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك تأثير من العبد كما سبق أو المؤثر قدرة الله تعالى بمقارنة قدرة العبد بلا تأثير بل أجرى عادته تعالى على خلق قدرة الفعل فى العبد مع خلق الفعل عند صرف العبد ارادته للفعل وهو مذهب الاشعرى أو المؤثر قدرة العبد فقط بلا ايجاب بل باختياره وهو مذهب جمهور المعتزلة أو بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة وامام الحرمين منا وابى الحسين البصرى من المعتزلة فانهم قالوا ان الله تعالى يوجد فى العبد قدرة اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع ثم ان تلك القدرة توجب الفعل كذا فى شرح المواقف ولعل من شرائط ايجادها ارادة العبد الفعل أو المؤثر مجموع القدرتين على أن يؤثرا فى أصل الفعل وهو مذهب الاستاذ وهو جوز اجتماع مؤثرين على أثر واحد أو على أن تؤثر قدرة العبد فى وصفه بان تجعله موصوفا بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضى أبى بكر واعلم ان أصحابنا لما وجدوا التفرقة بديهية بين ما باشره من الافعال الاختيارية وبين ما نحسه من حركات الجمادات فانهم علموا بالبداهة ان للاختيار مدخلا فى الاول دون الثانى ومنعهم البرهان الدال على أن الله تعالى خالق كل شئ أى منعهم عن اضافة الفعل الى اختيار العبد على طريق التأثير جمعوا بين الامرين وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله وكسب العبد على معنى أن الله تعالى اجرى عادته بان العبد اذا صمم العزم على الفعل يخلقه وعلى هذا يكون العبد كالموجد لفعله وان لم يكن موجدا وهذا القدر كاف فى التكليف قال المصنف وهذا أيضا مشكل فان تصميم العزم أيضا فعل من الافعال مخلوق لله تعالى فلا مدخل للعبد أصلا أقول وذلك لانه لم يبق

لان ينسب الى العبد الا اختياره وهو تصميم عزمه على العمل لان الفعل مخلوق لله تعالى وقد عرفت فيما سبق ان قدرة العبد أيضا مخلوقة لله تعالى فاذا كان اختيار العبد أيضا مخلوقا له تعالى لم يبق للعبد مدخل فكان حاصل الامر الجبر قال المصنف ولصعوبة هذا المقام أى مسئلة خلق الاعمال انكر السلف على المناظرين فى هذا الباب لانه بحسب الغالب تؤدى المناظرة فيه الى رفع الامر والنهى ان لم يجعل للعبد مدخل أصلا فى فعله والى الشرك ان جعل العباد خالقين لافعالهم قال الاصفهانى وقال أهل التحقيق فى هذا المقام لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين فهذا هو الحق وتحقيقه ان الله تعالى يوجد القدرة والارادة فى العبد ويجعلهما بحيث لهما مدخل أى تأثير فى الفعل لا بان يكون للقدرة والارادة لذاتيهما مدخل فى الفعل بل بمجرد مدخلهما فى الفعل أى تأثيرهما فيه انما هو بخلق الله تعالى اياهما على هذا الوجه وبعد أن يوجد الله تعالى القدرة والارادة على هذا الوجه فى العبد يقع الفعل بهما فان جميع المخلوقات يخلق الله تعالى بعضها بواسطة وبعضها بلا واسطة وأسباب لا بأن تكون الوسائط والاسباب لذاتها اقتضت ان يكون لها مدخل فى وجود المسببات بل بأن خلقها الله تعالى بحيث لها مدخل فتكون الافعال الاختيارية المنسوبة الى العبد مخلوقة له تعالى ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله تعالى وجعلها بحيث لها مدخل فى الفعل أقول لعل حاصله أن المؤثر أولا فى فعل العبد قدرة العبد واختياره ولما كان نفس القدرة والاختيار وتأثيرهما مخلوقا له تعالى أولا كان الفعل الحاصل بهما مخلوقا له تعالى بالواسطة فلان المؤثر فى الفعل قدرة العبد واختياره لا جبر ولان قدرته واختياره وتأثيرهما مخلوقات له تعالى لا تفويض ثم قال الاصفهانى والاولى أن يسلك فى هذا المقام طريقة السلف وترك المناظرة فيه ويفوض علمه الى الله تعالى (تتمة) اعلم ان المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد اليهم ورأوا أن بعض افعالهم كحركة اليد يوجب فعلا آخر كحركة المفتاح سواء تعلق بالفعل الثانى قصد من الفاعل أولا بل لو قصد عدم وقوع الفعل الثانى لا يؤثر قصده فيه فلم يمكنهم اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لان تأثير القدرة فى شئ ابتداء يتوقف على القصد والفعل المترتب لا يتوقف على القصد كما عرفت فاضطروا الى القول بالتوليد وهو أى التوليد أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد وحركة المفتاح فان الحركة الاولى أوجبت الحركة الثانية سواء قصد الثانية أو لم يقصد وكما يتولد من الضرب الالم فى المضروب ومن كسر الزجاجة الانكسار فيها ومن القتل الموت فى المقتول ومن العلم بالمقدمات العلم بالنتيجة وقالوا ان كان الفعل صادرا من الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد والجواب أن القول بالتوليد يتوقف على استناد افعال العباد اليهم وهو باطل بل جميع

الاشياء مخلوق الله تعالى سواء كان افعال العباد او ما زعموه متولدا من افعال العباد
أو غيره الا أن أفعال العباد شرط عادي لخلق الله تعالى الافعال التي زعموها متولدات
كما أن صرف العباد ارادتهم شرط عادي لخلق الله تعالى أفعالهم وقدرتهم لتلك
الافعال مقارنة بها وانما قلنا مقارنة بها لما سبق من أن الاستطاعة مع الفعل عندنا
ثم ان بعض المعتزلة منعوا ثبوت التوليد لفعله تعالى وقالوا جميع افعاله بالمباشرة
وجوزه بعضهم وقالوا يشهد له الحس في حركة الاغصان والاوراق بحركة الرياح
اذ حركة الرياح من فعل الله تعالى بالمباشرة وحركة الاغصان والاوراق متولدة
من حركة الرياح والجواب أن ترتب فعل على آخر لا يستلزم أن يكون الفعل الآخر سببا
للمترتب لجواز أن يكون الجميع بقدرة الله تعالى ابتداء ويكون الترتب بمجرد اجراء
العادة كل ما ذكره مأخوذ من شرح المواقف (المسئلة الثانية) اختلفوا في أن الله تعالى
هل هو مريد للكائنات أم لا فذهب الاشاعرة الى انه تعالى مريد للكائنات من الخير
والشر والايمان والكفر والطاعة والعصيان وغير مريد للكائنات لما لا يكون والارادة
تابعة للعلم فكل ما علم الله وقوعه يريده وكل ما علم الله عدم وقوعه لا يريد وقوعه
وذهبت المعتزلة الى انه تعالى مريد لجميع افعاله وأما افعال العباد فهو مريد للخير
والايمان والطاعة وقعت أولا ولا يريد الشر والكفر والمعصية سواء وقعت أولا قال
في شرح المواقف في بيان مذهب الاعتزال تفصيله أن فعل العبد ان كان واجبا يريد
الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه أي يكره وقوعه ويريد تركه والمندوب
يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه بعكسه أي يكره وقوعه ولا يريد تركه وأما المباح
وافعال غير المكلف فلا تتعلق بهما ارادة ولا كراهة لنا أن الله تعالى خالق الاشياء
كلها باختياره وخالق الشيء باختياره يكون مريدا له هذا دليل انه تعالى مريد
للكائنات وأما دليل أنه غير مريد لما لا يكون فلانه تعالى علم من الكافر عدم ايمانه
فامتنع وجود الايمان منه لامتناع أن ينقلب علمه تعالى جهلا والله تعالى عالم
بامتناع ايمانه والعالم باستحالة الشيء لا يريده بالضرورة احتجت المعتزلة على انه تعالى
لا يريد الكفر والمعاصي بوجهين الاول انه تعالى لو كان مريدا لكفر الكافر
وقد أمره بالايمان فالامر بخلاف ما يريده يعد عند العقلاء سفها (اجيب)
بان الامر بخلاف ما يريده انما يعد سفها لو كانت فائدة الامر منحصرة في ايقاع
المأمور به وليس كذلك اذ يجوز ان تكون فائدة الامر اظهار عصيان المأمور
وتوضيحه انه تعالى لما علم من الكافر الكفر أراد الكفر منه لكن أمره بالايمان
ليظهر عصيانه نظيره لو ادعى السيد عصيان عبده وأنكره الحاضرون فان السيد
يأمر عبده بشيء ولا يريد فعله ليظهر عصيانه الثاني أن الكفر لو كان مرادا لكان
قضاء فوجب الرضا به والثاني باطل لان الرضا بالكفر كفر وأجيب منه بانا لا نسلم

أنه لو كان مرادا لكان قضاء بل لو كان مرادا لكان مقضيا لان قضاءه تعالى هو ارادته الازلية والرضا انما يجب بالقضاء لا بالمقضي (تتمة في القضاء والقدر) قال شارح المواقف اعلم أن قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال أقول أي في الاوقات الآتية وهو ظرف لقوله هي عليه يعني أن القضاء هو تعلق الارادة على ما صرح به المصنف في تفسيره وقدره ايجاده الاشياء على وجه مخصوص وتقدير معين أي تحديد معين في ذواتها وأحوالها وأما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه تعالى بالكيفيات ينبغي أن توجد الموجودات على تلك الكيفيات ويعنون بهذه الكيفيات أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو أي علمه تعالى بهذه الكيفيات هو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات على أحسن الوجوه والقدر عندهم عبارة عن خروج الموجودات الى الوجود الخارجي بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء انتهى فاللازم من كلماتهم هذه أن القضاء انما يتعلق أولا بالخير ولذا قالوا الموجود اما خير محض كالعقول والافلاك واما خير كثير يتبعه شر قليل والمقضي بالذات هو الخير الكثير وأما الشر القليل فمقضي بالتبع قال في شرح المواقف في بيان مذهب الفلاسفة وانما التزم فعل ما غلب خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا يتهدم به دور معدودة أو لئلا يتألم به سائح في البر والبحر (المسئلة الثالثة) في الحسن والقبح لا قبح عقلا وشرعا في شيء من الاشياء من حيث كونه مخلوقا لله تعالى سواء كان افعال العباد أو لا لانه مالك الامور كلها يفعل ما يشاء وأما افعال العباد من حيث كونها مكسوبا للعباد فقد تتصف بالحسن والقبح الشرعيين هذا عند الاشاعرة وأما المعتزلة فقد قالوا القبيح قبيح في نفسه فيقبح من الله كما يقبح منا وكذا الحسن وقد يدرك بالعقل فوقع الاختلاف بين الفريقين في أن العقل هل له حكم في حسن الافعال وقبحها أم لا بل الحاكم بهما الشرع فقط وتفصيل المقام على ما في شرح المواقف أن العلماء قد ذكروا أن الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان الاول كون الفعل صفة كمال وكونه صفة نقصان كالجهل ولا نزاع بين الفريقين في أن الحسن والقبح بهذا المعنى يدركان بالعقل فان العقل يحكم بان العلم حسن والجهل قبيح ولا يتوقف على حكم الشرع بالحسن والقبح فيهما والمعنى الثاني كون الفعل ملائما للغرض ومنافرا له فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما خلا عنهما لا يكون حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون حسنا ولا قبيحا ولا نزاع في أن الحسن والقبح بهذا المعنى أيضا عقلي أي يدركان بالعقل لكن هذا المعنى يختلف

بالاعتبار

بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم والمعنى الثالث كون الفعل متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فالحسن والقبح بهذا المعنى عند الاشعرى شرعى وذلك لانهما لا يكونان لذات الفعل وليس للفعل صفة لاجلها يكون حسنا وقبيحا بهذا المعنى الثالث حتى يدرك العقل ما به الحسن والقبح ويحكم بالحسن والقبح بل كل ما أمر الشارع به فهو حسن وكل ما نهى الشارع عنه فهو قبيح حتى لو عكس الامر لانعكس الحال وقالت المعتزلة للفعل فى نفسه أى مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة المقتضية لهما هو ذات الفعل عند جمهور المتقدمين منهم وصفة حقيقية زائدة على ذات الفعل عند بعض المتقدمين منهم وقال الجبائى منهم ليس حسن الافعال وقبحها لذواتها ولا لصفات حقيقية لها بل لوجوه واعتبارات وأوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبارات كما فى لطم اليتيم للتأديب أو للظلم ثم ان المعتزلة قالوا ان من الحسن والقبح ما يدركه العقل ضرورة من غير نظر واستدلال كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنهما ما يدركه العقل بالنظر والاستدلال كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع ومنهما ما لا يدركه العقل لا بالضرورة ولا بالاستدلال كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال لكن اذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهة محسنة أو مقبحة فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه وللماتريدية موافقة للمعتزلة فى أن حسن بعض الافعال وقبحها يكونان لذات الفعل أو لصفة له ويعرفان عقلا كما يعرفان شرعا وتمام البحث فى التوضيح (المسئلة الرابعة) فى أنه تعالى لا يجب عليه شئ قال فى شرح المواقف اعلم أن الامة قد اجتمعت على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب اما الاشاعرة فقد قالوا كذلك من جهة أنه لا قبيح منه تعالى ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب وأما المعتزلة فقد قالوا كذلك من جهة أن كل ما هو قبيح منه تعالى يتركه وكل ما يجب عليه يفعله ومبنى ذلك انهم يجعلون العقل حاكما بقبح بعض الافعال منه تعالى وبوجوب بعضها عليه وهذا باطل لانه تعالى يفعل ما يشاء لا وجوب عليه ولا استقباح منه لانه لو وجب عليه شئ فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب بتركه الذم كان البارى تعالى ناقصا لذاته مستكملا بفعل ذلك الشئ وذلك لانه تعالى يخلص حينئذ بفعل ذلك الشئ من المذمة وقس عليه الاستقباح ثم ان المعتزلة أوجبوا عليه أمورا خمسة (الاول) اللطف وهو عندهم أن يفعل الله تعالى ما يقرب العبد

الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولا ينتهى الى حد الالجاء كبعثة الانبياء فيقولون بعثة الانبياء واجبة عليه تعالى لانه لطف أى مقرب للعبد الى الطاعة وكل ما هو لطف فهو واجب عليه تعالى فنقول هذا الدليل منقوض بأمور لا تحصى منها أنه يلزم حينئذ أن يجب عليه تعالى ان يبعث فى كل عصر نبيا وان يجعل فى كل بلدة معصوما يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وان يجعل جميع الحكام عادلين منصفين وذلك لانه لاشك أن هذه الاشياء لطف وكل لطف واجب عليه تعالى عندهم (الثانى) الثواب على الطاعة وهو أى الثواب كما قال الاصفهانى نفع مستحق مقترن بالتعظيم والاجلال فقالوا العبد يستحق الثواب على الله تعالى بطاعته والاخلال بما استحقه العبد قبيح فالاتيان به واجب والجواب أن العبد لا يستحق بطاعته ثوابا لان طاعته لا تكافئ النعم السابقة فهو كاجير اخذ الاجرة قبل العمل (الثالث) العقاب على الكبائر قبل التوبة فان فى تركه التسوية بين المطيع والعاصى وهو القبيح وفيه أيضا اذن للعصاة بالمعصية والجواب أنا لا نسلم الاذن فان رجحان نفى العقاب يكفى فى المنع عن المعصية (الرابع) أن يفعل الاصلح للعبد قال الدوانى ذهب معتزلة بغداد الى وجوب ما هو الاصلح للعبد فى الدين والدنيا على الله تعالى وذهب معتزلة بصرة الى وجوب الاصلح فى الدين فقط فيقال لهم الاصلح للكافر الفقير المعذب فى الدنيا والآخرة أن لا يخلق مع أنه مخلوق (حكاية لطيفة) قال الاشعرى لاستاده أبى على الجبائى ما تقول فى ثلاثة اخوة عاش أحدهم فى الطاعة وأحدهم فى المعصية ومات أحدهم صغيرا فقال الجبائى يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثانى بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعرى فان قال الثالث هلا عمرتنى فأصلح وأدخل الجنة كما دخلها أخى المؤمن قال الجبائى يقول الرب تعالى كنت أعلم منك أنك لو عمرت لفسقت وأفسدت فدخلت النار قال الاشعرى فان قال الثانى يارب لم تمتنى صغيرا لئلا أذنب فلا أدخل النار كما أمت أخى الصغير فبهت الجبائى فترك الاشعرى مذهبه ورجع الى مذهب الحق الذى كان عليه السلف الصالح ثم اشتغل بهدم قواعد المعتزلة (الخامس) العوض على الآلام وهو أى العوض عندهم بانه نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال فانهم قالوا الالم ان وقع بجزاء لما صدر عن العبد من سيئة كالم الحد لم يجب على الله عوضه وان لم يقع بجزاء فان كان الايلام من الله تعالى وجب العوض عليه وان كان من مكلف آخر فان كان للمؤلم حسنات أخذ من حسناته واعطى للمجنى عليه عوضا الايلامه وان لم يكن له حسنات وجب على الله تعالى اما صرفه المؤلم عن ايلامه أو تعويض المجنى عليه من عنده تعالى بما يوازى ايلامه (المسئلة الخامسة) فى أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض والعلل الغائية واليه ذهبت الاشاعرة وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشئ من الاغراض والعلل

الماتريدية فانهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها بالاغراض وقال أكثر
الفقهاء لا يجب التعليل بالغرض لكن أفعاله تعالى تابعة لمصالح العباد تفضلا
واحسانا واحتجت الاشاعرة أن كل من كان يفعل لغرض كان مستكملا بفعل ذلك
الشيء والمستكمل بغيره ناقص لا يقال غرضه تعالى من افعاله تحصيل مصالح
العباد لا تحصيل مصلحة نفسه تعالى لانا نقول ان كان تحصيل مصالح العباد أولى
بالنسبة اليه تعالى من عدمه لزم الاستكمال وان لم يكن أولى بل مساويا أو مرجوحا
لا يصلح أن يكون غرضا بالضرورة واحتجت المعتزلة بأن الفعل الخالي من الغرض
عبث والعبث قبيح بالضرورة فيجب تنزيهه تعالى عنه قال شارح المواقف قد يقال
في الجواب عن المعتزلة ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وأفعاله تعالى
مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته لكن تلك المصالح ليست أسبابا
باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته بل هي غايات ومنافع لافعاله وما ورد من
الظواهر الدالة على تعليل افعاله بالاغراض فهو محمول على الغاية والمنفعة دون
الغرض والعلة الغائية (المسئلة السادسة) فيما يتعلق بتكليفه تعالى عباده قالت
المعتزلة الغرض من التكليف تعريض العبد لاستحقاق الثواب والتعظيم أي تقريب
العبد اليه اذ بالجري على مقتضى التكليف يستحق العبد الثواب ولما كان توقف
الجري على مقتضى التكليف متوقفا على وقوع التكليف كان التكليف تقريبا للعبد
الى الاستحقاق واستدلوا على ذلك بان تعظيم العبد واعطاء الثواب بدون استحقاقه
قبيح وأجيب عنه بأن هذا مبني على القول بالقبح في افعاله تعالى وذلك باطل عندنا
بل أي شيء نسب اليه تعالى فهو حسن وقالت الاشاعرة فائدة التكليف أن يحصل
التمييز للخلائق بين السعيد في الازل والشقي فيه أي بين من تعلقت ارادته تعالى
في الازل بشقاوته وبين من تعلقت ارادته تعالى في الازل بسعادته فان من خلقه الله
تعالى سعيدا يجري بمقتضى التكليف فيعلم انه سعيد ومن خلقه شقيا يخالف مقتضى
التكليف فيعلم انه شقي وحكمه تعالى لا يسأل لميته ولا يسأل عليه ويعترض هو تعالى
عباده ولا يعترض عليه ويسأل ولا يسئل عنه كما قال لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون
واعلم انه لما فاتت مباحث الالهيات من الطوالع ورأيت في الالهيات من المواقف
وشرحه مباحث شريفة خلا عنها الطوالع أردت ان ألحقها بكتابي هذا تكثيرا للفائدة
ونصحا للطلبة (المبحث الاول) في أمور وقع الاختلاف فيها بيننا وبين المعتزلة الاول
الطبع والختم والاكنة ونحوها مما وقع في القرآن في قوله تعالى بل طبع
الله عليها بكفرهم وقوله ختم الله على قلوبهم وقوله انا جعلنا على قلوبهم أكنة
طبع عليه كمنع ختم والختم على الشيء ضرب الخاتم عليه والاكنة الاغطية
جمع كنان وهو ما يستر الشيء فذهب أهل الحق الى أن هذه الامور عبارة عن خلق

الضلال في القلوب والمعتزلة أولوها بوجوه الاول أن المراد منها تسميتها مختوما عليها ومطبوعا عليها ومجعولا عليها أكنة كما في قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا أي سموهم اناثا وهذا التأويل لأوائل المعتزلة الثاني أن المراد وسم الله على قلوب الكفار بعلامات تعرفها الملائكة فيميز بها الكافر عن المؤمن وهذا التأويل للجبائي وابنه ومن تابعهما الثالث أن المراد منع الله تعالى منهم اللطف المقرب الى الطاعة المبعد عن المعصية لعلمه تعالى ان اللطف لا ينفعهم ولا يؤثر فيهم وهذا التأويل لبعض أصحاب عبد الواحد من المعتزلة وانما اضطروا الى التأويل في أمثال هذه المقامات لانهم يقولون ان العقل حاكم بقبح بعض الافعال منه تعالى وكل ما هو قبيح منه تعالى بحسب العقل يتركه البتة كما سبق في المسئلة الرابعة ويدعون أن هذه الامور قبيحة عقلا والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى الثاني التوفيق والهداية فان الشيخ الاشعري وأكثر الائمة من أصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة على الطاعة وحمل الاشعري وأكثر أصحابه الهداية على معناها الحقيقي أعني خلق الاهتداء وهو الايمان ومقابله الاضلال وهو بمعنى خلق الضلالة وفي شرح العقائد ثم قد تضاف الهداية الى النبي عليه الصلاة والسلام مجازا بطريق التسبب كما أسند الاضلال الى الشيطان مجازا فتأمل هداه رسول الله لم يتقيد بمجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء انتهى والمعتزلة أولوا التوفيق والهداية بالدعوة الى الايمان والطاعة واستدلوا بقوله تعالى وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى اذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الاهتداء فيهم والحل الجواب أن الهداية في هذه الآية مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء واستدلت الاشاعرة على بطلان تأويل المعتزلة بان الامة اجتمعت على ان الناس مختلفون في التوفيق والهداية فبعضهم موفق ومهدي وبعضهم ليس كذلك فلو أول التوفيق والهداية بالدعوة الى الايمان والطاعة كما قال به المعتزلة لاستوى جميع الناس فيهما أي في التوفيق وفي الهداية لان معنى الموفق والمهدي على هذا التأويل المدعو الى الايمان والطاعة ثم اعلم ان المعتزلة يؤولون الاضلال المستند اليه تعالى بوجدان العبد ضالا أو بتسميته ضالا للعلة المذكورة في تأويلهم الختم والطبع (الثالث الاجل) اعلم أن الاجل في الحيوان هو الزمان الذي علم الله انه يموت فيه وههنا ثلاث مسائل المسئلة الاولى قال أهل الحق الاجل واحد خلافا للفلاسفة والكعبي من المعتزلة أما الفلاسفة فقالوا ان للحيوان أجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين أي الطبيعيتين وأجلا اخترامية بحسب الآفات والامراض أي أجلا مقطوعا عن الاجل الطبيعي أما الكعبي فقال ان المقتول أجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى أجله

الذى هو الموت (المسئلة الثانية) قال أهل الحق المقتول ميت بأجله الذى قدره الله وعلم انه يموت فيه قال الخيالى ولو لم يقتل لجاز ان يموت فى ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل وزعم بعض المعتزلة ما عدا الكعبى أن المقتول ميت قبل الاجل الذى قدره الله وأن القاتل قطع أجله وانه لو لم يقتل لعاش الى أمد هو أجله الذى قدره الله قال الخيالى فهم يقطعون بامتداد العمر لولا القتل واستدل أهل الحق بقوله تعالى ماتسبق من أمة أجلها وما يستأخرون واستدلت المعتزلة بان المقتول لو كان ميتا بأجله لما يستحق القاتل ذما ولا عقابا الا انه لو كان ميتا بأجله الذى قدره الله تعالى له فالقاتل لم يجلب له حينئذ بفعله أمرا لا بالمباشرة ولا بالتوليد لانه يلزم على هذا التقدير أنه يموت وان لم يقتل واذا كان كذلك فهو لا يستحق ذما ولا عقابا لا عقلا ولا شرعا لكنه مذموم ومعاقب وأجيب عنه بمنع الكبرى وحاصله أن القاتل انما لا يستحق الذم والعقاب اذا لم يكن له مدخل فى موت المقتول بكسب الفعل الذى يخلق الله تعالى عقيبه الموت وذلك الفعل هو الضرب مثلا (المسئلة الثالثة) ان الموت أمر وجودى قائم بالميت مخلوق لله تعالى كما هو قول البعض بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة والاكثر على انه عدمى فليس بمخلوق اذ الخلق ايجاد المعدوم ومعنى خلق الموت قدره ثم ان الموت الواقع عقيب القتل ليس بخلق القاتل عندنا وكذا عند من يقول بكون العباد خالقين لافعالهم وهم المعتزلة اذ ما هو بخلق القاتل عند المعتزلة هو الضرب وليس بكسب القاتل أيضا عند من يقول بكسب العباد أفعالهم لان الواقع بارادة العبد وكسبه انما هو الضرب وليس الموت أيضا متولدا من فعل القاتل عندنا بل هو مخلوق لله تعالى اذ قد جرت عادته تعالى بخلق الموت عقيب الضرب والمعتزلة قالوا تولد موته من فعل القاتل وضربه فالموت من فعل القاتل وضربه توليدا الا من فعله تعالى عندهم لا مباشرة ولا توليدا (الرابع) الرزق فى اللغة الحظ أى النصيب وأما فى العرف فقد اختلفت فيه كلمات العلماء ففسره بعضهم بما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله وهو المشهور فى العرف كما قاله الخيالى وحاصله ما قدره الله غذاء لحيوان وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما قال فى شرح العقائد وهذا أولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر فى مفهوم الرزق وعلى هذا التفسير لا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه أو يأكل غيره رزقه لان ما قدره الله غذاء لشخص يجب ان يأكله ويمتنع أن يأكله غيره لكن لا يوافق هذا التفسير ظاهر قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون ويجب تأويله بما قرب بناء تحصيله لهم وتمكينهم من الانتفاع به لان يكون رزقا لهم وفسر بعضهم الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان حلالا كان أو حراما فانتفع به

بالتغذى أو غيره فيعم الرزق بهذا التفسير المشارب والملابس ولا يرد دوالمم والعمل قال الخيالى فعلى هذا تكون العوارى رزقا وفيه بعد لا يخفى أقول لعل المراد من العوارى ما وقع الانتفاع به ثم قال ويجوز أى على هذا التفسير أن يأكل شخص رزق غيره ويوافقه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون أقول فيه ابحث لان الرزق على هذا التفسير ما وقع الانتفاع به بالفعل فكيف يتصور حينئذ أن يأكل شخص رزق غيره لان كون ذلك المأكول رزقا للغير يتوقف على انتفاع الغير به وهو ينافى أن يأكله شخص آخر وكيف يوافق هذا التفسير قوله تعالى ومما رزقناهم لان الظاهر أن الانفاق شامل لانفاق ما انتفع به المنفق كانفاق القميص الملبوس ولانفاق ما لم ينتفع به كانفاق القميص قبل اللبس ويمكن الجواب عنهما بأن المراد من قولهم فى التفسير الثانى فانتفع به يتمكن من الانتفاع به ويطابق لما ذكره المصنف فى تفسير قوله تعالى ومما رزقناهم أن الرزق فى العرف تخصيص الشئ بالحيوان وتمكينه من الانتفاع به فتأمل ويمكن الجواب عن الاول أيضا بانه يجوز أن ينتفع الغير بذلك المأكول بجهة أخرى غير الاكل ثم اعلم أن جميع ما سبق من تفاسير الرزق انما هو عند الاشاعرة وشامل للحرام فالحرام رزق عندهم واما عند المعتزلة فالحرام ليس برزق فهم يفسرون الرزق تارة بالحلال فاورد عليهم قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها فالبهائم رزق ولا يتصور فى حقها حل ولا حرمة وفسروه تارة أخرى بما لا يمنع من الانتفاع به فعلى هذا لا يرد هذا السؤال لكن يرد أن من أكل الحرام طول عمره يلزم أن لا يرزقه الله تعالى وهو خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة وهذا السؤال يرد على تفسيرهم الاول أيضا (الخامس فى الاسعار) وهى الرخص والغلاء المسعر هو الله على أصلنا وهو أن جميع الاشياء بخلقه تعالى ابتداء ولو كان بافعال العباد كما ورد فى الحديث حين وقع غلاء فى المدينة فاجتمع أهلها اليه عليه السلام وقالوا سعر لنا يا رسول الله فقال المسعر هو الله تعالى واما عند المعتزلة فمختلف فيه فقال بعضهم السعر فعل مباشر من العبد اذ ليس ذلك الا مواضعة منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص وقال آخرون هو متولد من فعل الله تعالى (المبحث الثانى) فى التكليف بما لا يطاق حاصل ما فى شرح المواقف واشار اليه الخيالى هو ان ما لا يطاق على ثلاث مراتب الاولى ما يمكن فى نفسه لكنه يمتنع من العبد لعلم الله تعالى بعدم وقوعه كايمان أبى لهب وهى المرتبة الاولى من مراتب ما لا يطاق فان هذا مقدور للمكلف بالنظر الى ذاته وممتنع له بالنظر الى علم الله تعالى بعدم وقوعه ومعنى كونه مقدورا انه يجوز تعلق القدرة الحادثة أى قدرة المكلف به لا أنه متعلق القدرة بالفعل لان القدرة الحادثة لا تتعلق بمثل هذا الفعل لان القدرة الحادثة عندنا مع الفعل لا قبله

فلا يتصور تعلقه بما لم يقع ثم ان التكليف بهذا المحال جائز بل واقع اتفاقا ولا خلاف فيه للمعتزلة (الثانية) ما يمكن في نفسه لكن يمتنع من العبد عادة كخلق الاجسام وحمل الجبل والطيران الى السماء وهذه هي المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق والتكليف بهذا جائز عندنا وان لم يقع كما دل عليه الاستقراء وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما يتوهم من ظاهر بعض الآيات انه تكليف بهذا المحال كقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله فهو لتعجيز لا التكليف ومنعت المعتزلة جواز التكليف به لكونه قبيحا منه تعالى عقلا عندهم كما في الشاهد فان من كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن المشي الى أقصى البلاد عد سفيها وقبح ذلك في بداهة العقول والجواب أنه تعالى لا يقبح منه شيء ولا يجب عليه اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والمفهوم من كلام صاحب التوضيح ان مذهب الماتريدية هنا كمذهب المعتزلة الا ان عدم جوازه عند الماتريدية بناء على انه لا يليق من حكمته وفضله وعند المعتزلة بناء على ان الاصلح واجب عليه تعالى (الثالثة) ما لا يمكن في نفسه أي يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق وهي المرتبة القصوى من مراتب ما لا يطاق والتكليف به لا يقع ولا يجوز بالاتفاق اما انه لا يقع فظاهر واما انه لا يجوز فلان جواز التكليف به فرع تصوره ولا يمكن تصوره وفي شرح المواقف ان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره فما ذكره صاحب المواقف من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره يشعر بان هؤلاء يجوزونه (المبحث الثالث في أسماء الله تعالى) وفيه ثلاثة فصول (الفصل الاول) فيما اشتهر من الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى أم لا وفيه مقدمة ومقصد * المقدمة قال شارح المقاصد الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم أنواع الكلمة وقد يقيد أي تعريف الاسم بالاستقلال في الدلالة وبالتجرد عن الزمان فيقابل الفعل والحرف على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه أقول وقد صرح في التلويح بأن المسمى والمدلول والمفهوم شيء واحد وانما الاختلاف بالاعتبار فالشيء من حيث يدل عليه اللفظ مدلول ومن حيث يحصل من اللفظ مفهوم ومن حيث يقصد باللفظ معنى ومن حيث وضع اللفظ مسمى وقد صرح فيه أيضا ان المسمى قد يطلق على الفرد أيضا بخلاف المعنى فيقال لكل من زيد وعمرو انه مسمى الرجل ولا يقال له انه معناه أقول اللفظ الكلي كانسان ورجل وعالم له مفهوم وهو الامر المتعقل الذي وضع اللفظ بازائه ولذلك المفهوم فرد موجود في الخارج يصدق عليه ذلك المفهوم وأما العلم كزيد فدلوله هو الشخص الموجود في الخارج لانه انما وضع له لا للامر المتعقل ويطلق المسمى وغيره من الاسامي المذكورة على مدلول اللفظ أيضا ثم قال شارح المقاصد والتسمية هي وضع الاسم للمعنى وقد يراد به ذكر الشيء باسمه (المقصد) قال شارح المقاصد لا خفاء في تغاير الاسم والمسمى والتسمية

بمعانيها المذكورة وانما الخفاء فيما ذهب اليه بعض أصحابنا من ان الاسم أى ماصدق عليه اسم من الاسماء كلفظ زيد وعمرو ورجل نفس المسمى أى مسمى ذلك الاسم وفيما ذكره الشيخ الاشعرى من ان أسماء الله تعالى ثلاثة ماهو نفس المسمى وماهو غيره وماهو لاعينه ولاغيره فهم يريدون بالاسم مدلوله أى يريدون بماصدق عليه اسم كلفظ زيد ورجل مدلوله أى مدلول ماصدق عليه والحاصل ان النزاع ليس فى لفظ اسم بل فى افراده من الكلمات سواء كانت علما لله تعالى أو مما يطلق عليه بطريق التوصيف كالعالم أو غيرهما كزيد ورجل لكن المراد فى قضية النزاع مدلول تلك الافراد على ماصرح به شارح المواقف الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابق فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى للقطع بان مدلول الخالق شئ ماله الخلق لا نفس الخلق ومدلول العالم شئ ماله العلم لا نفس العلم والشيخ أخذ المدلول اعم من المطابق والتضمن فاعتبر فى أسماء الصفات المعانى المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لاعينه ولاغيره أقول توضيح المقام ان بعض أصحابنا أرادوا من الاسم كزيد ورجل مدلوله المطابق كما صرح به شارح المقاصد فان أرادوا من المسمى ماوضع له اللفظ ومعلوم ان المدلول المطابق هو ماوضع له بعينه يصح ماقالوا ان الاسم نفس المسمى مطلقا أى سواء كان من أسماء الله تعالى أولا فهو بمنزلة قولنا المدلول المطابق نفس الموضوع له ولا شك فى صحته لان الاسم ان كان علما كلفظة الله وزيد فمدلوله المطابق الذات المشخصة الموجودة فى الخارج وهى نفس الموضوع له وان كان لفظا كليا كالعالم فمدلوله المطابق ذات ماثبت له صفة العلم أى هذا الامر المتعقل المركب من مفهوم ذات ما ومفهوم العلم وهذا الامر المتعقل هو الموضوع له وان أرادوا من المسمى الذات الموجودة فى الخارج فما قالوا من العينية صحيح فى الاعلام لان مدلول العلم الذات الموجودة فى الخارج وأما فى أسماء الصفات كالعالم فالامر مشكل لان مدلول اسم الصفة مفهوم ذات ما مأخوذة مع الصفة فكيف يكون هذا المفهوم عين فرده الذى هو الذات المعينة الموجودة فى الخارج المتصفة بالعلم اللهم لا أن تعم العينية للصدق والمطابقة وأما الشيخ الاشعرى فقد أراد من الاسم المدلول الذى يتعلق به القصد سواء كان مدلولا مطابقيا أو تضمنيا كما يفهم من شرح المقاصد والمدلول المقصود من العلم معناه المطابق الذى هو الذات المعينة الموجودة فى الخارج المجردة عن اعتبار صفة معها والمقصود من اسم الصفة معناه التضمنى الذى هو الصفة وانقسمت صفته تعالى عنده الى ماهو عين ذاته كالوجود والى ماهو غير ذاته كالخلق والى ماهو لاعينها ولاغيرها كالعلم وأراد من المسمى الذات من حيث هى كما يفهم من المواقف وشرحه أى الذات الموجودة فى الخارج بلا اعتبار صفة من صفاتها معها فلذلك قال الشيخ

الاشعرى قد يكون اسمه تعالى أى مدلول اسمه عين المسمى وهو ذاته تعالى من حيث هى وذلك اما بان يدل اسمه تعالى على الذات فقط ولا يدل على صفة لها نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيها واما بأن يدل على الذات مع صفة هى عين الذات كالموجود فان مدلوله على ما أراده هو الوجود وهو عين الذات عنده وقد يكون غير المسمى نحو الخالق فان مدلوله على ما أراده هو الخلق وهو غير الذات من حيث هى عنده وقد يكون لا عين المسمى ولا غيره كالعالم فان مدلوله على ما اراده هو العلم وهو ليس بعين الذات من حيث هى ولا غيرها عنده قال المصنف فى تفسير البسملة ان أريد بالاسم أى باللفظ المؤلف من اس م اللفظ أى لفظ زيد ونحوه مما هو فرد للاسم فهو أى مدلول اس م حينئذ كزيد ونحوه غير المسمى الذى هو ذات الشئ لان الاسم أى افراده كلفظ زيد ونحوه يتألف من أصوات مقطعة غير قارة والمسمى وهو الذات لا يكون كذلك وان أريد به أى بالاسم أى بالمؤلف من اس م ذات الشئ فهو أى مدلول اس م حينئذ وهو ذات الشئ عين المسمى أقول فمعنى هذه العينية ان ذات الشئ عين ذاته لكن لفظ الاسم لم يشتهر بهذا المعنى وأما قوله تعالى سبح اسم ربك فالمراد به أى بالاسم الواقع فى هذا القول اللفظ لا المسمى لانه كما يجب تنزيه ذاته تعالى من النقائص يجب تنزيه اسمه أيضا عن سوء الادب وان أريد به أى باس م الصفة كما هو رأى الشيخ الاشعرى انقسم أى مدلوله حينئذ وهى الصفة كانقسام الصفة عند الشيخ الى ما هو نفس المسمى والى ما هو غيره والى ما ليس هو ولا غيره أقول لعل حاصله أنه اما ان يراد بلفظ اس م أفراده التى هى الالفاظ أو الذوات التى يصدق عليها أفراده أو الصفات التى هى جزء من معانى أفراده ليوافق ما فى شرح المقاصد لكن الصفة لا تكون جزأ من معنى كل لفظ فان الاعلام لا تدل الا على الذوات ففى الكلام مسامحة ثم أقول المفهوم من شرح المواقف أن الشيخ اعتبر المدلول المطابق الا أنه لما أراد من المسمى الذات المجردة عن اعتبار صفة معها حكم بالتقسيم المذكور فان معنى الموجود ذات ثبت له الوجود فكما أن الوجود عين الذات كذلك الذات المأخوذة مع الوجود عين الذات لان الشئ اذا انضم اليه عينه لا يغاير نفسه بلا اعتبار الانضمام وكذا معنى الخالق ذات ما ثبت له الخلق فكما أن الخلق غير الذات كذلك الذات المأخوذة مع الخلق غير الذات لان الشئ اذا انضم اليه غيره يغاير نفسه بلا اعتبار الانضمام وقس عليه العالم أقول لعل بعض الاصحاب ان أرادوا من المسمى الذات أرادوا الذات مطلقا سواء اعتبر مع صفته اولم يعتبر ففى مثل العالم المسمى ذات اعتبر مع العلم فيطابقه معنى العالم ففى مثل زيد وعمرو المسمى الذات بلا اعتبار صفة معها قال فى شرح المواقف قد اشتهر الخلاف فى أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره ولا يشك عاقل فى أنه ليس النزاع فى لفظ فرس انه هل الحيوان المخصوص أم غيره فان هذا مما لا يشتبه على أحد

بل النزاع في مدلول الاسم أهو الذات من حيث هي ام الذات باعتبار امر صادق عليه
عارض له ينبئ عنه أقول المفهوم منه أن من قال مدلول الاسم الذات من حيث هي
يقول الاسم أي مدلوله عين المسمى بناء على أن المسمى هو الذات من حيث هي وهذا
ظاهر في الاعلام وأما في مثل عالم فالامر مشكل لانا ان قلنا بخروج الصفة من المدلول
لانقول بخروج التقييد بها فغاية ما في الباب ان المدلول الذات مع التقييد لا الذات
من حيث هي والمفهوم منه أيضا ان من قال مدلول الاسم الذات باعتبار أمر صادق
عليه يقول الاسم أي مدلوله غير المسمى الذي هو الذات من حيث هي وهذا ظاهر
في مثل عالم ومشكل في الاعلام والنكرات التي ليست بصفات كالحجر والشجر وان قلنا
ان مرادهم من الاسم اسمه تعالى فبعض اسمه علم كلفظ الله وبعضه صفة كالعالم
فالاشكال المذكور باق ثم أقول ان من تتبع هذه المسئلة من الكتب المشهورة لا يزيد
الا حيرة فالاليق ان اطلع على الاحتمالات في بيان مراد القوم أن يتخذ أقربها محملا
ثم اعلم ان العلماء اتفقوا على المغايرة بين التسمية والمسمى وأما الاسم والتسمية فذهب
جمهور أصحابنا الى ان الاسم غير التسمية وأرادوا بالاسم هنا القول وبالتسمية المعنى
المصدري والمغايرة بينهما لاتحتاج الى البيان وذهب بعض أصحابنا الى ان الاسم
عين التسمية وهم أرادوا من التسمية القول وكذا بالاسم فالنزاع لفظي وقالت المعتزلة
الاسم غير المسمى وعين التسمية أقول ينبغي أن يطلب لكلامهم أيضا محمل لاينافيه
بداهة العقل وقال الغزالي الاسم والمسمى والتسمية أمور متغايرة قطعا وهو أراد من
الاسم القول ومن التسمية المعنى المصدري قال الامام الرازي الناس قد طولوا
في هذه المسئلة وهو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص كزيد وعمرو والمسمى
ماوضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظة الجدار مغايرة
لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظة كلمة اسم اللفظ وضع لمعنى مفرد ومن جملة
تلك الالفاظ لفظة الكلمة ويكون لفظ الكلمة اسما لها فاتحد هنا الاسم والمسمى
قال الامام هذا ماعندي في هذه المسئلة (الفصل الثاني) في اقسام الاسم على
الاطلاق اعلم ان الاسم يطلق على الشئ اما أن يؤخذ من الذات بأن يكون المسمى به
ذات الشئ من حيث هو أو يؤخذ من جزئها أي جزء الذات أو من وصفها الخارجي
أي الخارج عن الذات لكنه داخل في مفهوم الاسم المشتق منه أو من الفعل الصادر
عنها كذا في شرح المواقف أقول لعل المراد من الاخذ الاشتقاق ومعنى المشتق
الذات مع الحدث فلا يتصور فيما يكون مسماه ذات الشئ من حيث هي فلعل الاخذ
هنا للمشاكلة والمراد منه أن يكون المدلول الذات وفي الاخذ من الجزء اشكال
لان الظاهر أن مدلول المأخوذ من الجزء الذات مع الجزء والجزء ليس بحدث فليتأمل
هذا والاول نحو الله فانه اسم علم موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه والثاني نحو

الجسم اذا أطلق على الانسان والثالث ثلاثة أقسام لانه اما أن يكون مأخوذا من الوصف الحقيقى أى الموجود كالعالم أو من الوصف الاضافى كالعالى أو من السلبى نحو القدوس والرابع نحو الخالق فهذه أقسام الاسم على الاطلاق ثم تنظر أى هذه الاقسام يمكن فى حق الله تعالى وأما الاسم المأخوذ من الذات فامكانه فرع امكان تعقل ذاته تعالى فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته تعالى جوز أن يكون له تعالى اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقل ذاته تعالى لم يجوز له اسما مأخوذا من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله أقول فلزمه القول باشتقاق لفظة الله وانكار علميته واعترض عليه شارح المواقف بأن الخلاف فى تعقل كنه ذاته ووضع الاسم على الذات لا يتوقف على تعقل كنه الذات اذ يجوز أن تعقل ذات مخصوصة بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لتلك الذات المخصوصة ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم ذلك الاسم فان لفظة الله اسم علم له تعالى موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه ومصحح هذا الوضع أنه يعقل ذاته تعالى ببعض وجوهه أى صفاته مثل علمه وارادته وقدرته ثم وضع لفظة الله على ذاته المتعقل بهذه الوجوه من غير أن تدخل هذه الوجوه فى مفهوم لفظة الله وقال شارح المقاصد يجوز أن يكون الواضع هو الله وأما الاسم المأخوذ من الجزء فمحال عليه تعالى اذ لا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسم مأخوذ منه عليه تعالى وأما الاسم المأخوذ من الوصف الخارجى فجائز فى حقه تعالى وكذلك الاسم المأخوذ من الفعل جائز فى حقه تعالى أيضا كالخالق والرازق (الفصل الثالث) فى ان تسمية الله تعالى بالاسماء توقيفية يتوقف اطلاقها على اذن الشرع ومعنى اذن الشرع وقوع الاطلاق بذلك الاسم فى الكتاب والسنة وذلك للاحتراز عما يوهم باطلا ولم يكتف فى عدم ايهام الباطل بادراك العقل بل توقف على اذن الشرع للاحتياط وليس النزاع فى أسماء الاعلام الموضوعة لذاته فى اللغات كلفظة الله تعالى فى العربية ولفظة يزدان فى الفارسية فانه لا نزاع فى جواز اطلاقهما من غير توقف على الاذن وانما النزاع فى الاسماء الموجودة من الصفات والافعال فذهبت المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه بصفة وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه بتلك الصفة سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعى أو لم يرد وكذا الحال فى الافعال وقال القاضى أبو بكر من أصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه تعالى بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثمة لم يجز أن يطلق عليه تعالى لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة وذهب الشيخ الاشعرى ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار والذى ورد به التوقيف فى المشهور تسعة وتسعون اسما فقد ورد فى الصحيحين ان لله تعالى تسعة

وتسعين اسما مائة الا واحدا من أحصاها دخل الجنة وليس فيهما تعيين تلك الاسماء
لكن البيهقي والترمذي عيناها في روايتهما وهذه الاسماء الشريفة وتفسير معانيها
مسطورة في المواقف وشرحه قال في شرح المقاصد والمشهور أن معنى احصائها
عدها والتلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء أنه ينبغي أن تذكر بلا اعراب لتكون
احصاء ويشكل بما هو مضاف كمالك الملك وذي الجلال وقيل حفظها والتأمل
في معانيها (الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق بها من الحشر والجزاء وغيرهما)
وفيه ثلاثة أبواب الباب الاول وفيه ستة مباحث (المبحث الاول) في معنى النبي
النبي لفظ منقول عن معناه اللغوي الى معنى عرفي أما معناه اللغوي فقيل هو المنبئ
واشتقاقه من النبا الذي هو الخبر فهو حينئذ مهموز أصله نبيء قلبت همزته ياء
للتخفيف وادغمت الياء في الياء وهو فعيل بمعنى فاعل ووجه مناسبة هذا المعنى العرفي
أن النبي موصوف بالاخبار عن الله وقيل هو المرتفع على ان النبي مشتق من النبوة
وهي الارتفاع فاصله حينئذ نبيو قلب الواو ياء فادغم فهو فعيل بمعنى مفعول وهو
موصوف بهذا المعنى لعلو شأنه وقيل النبي الطريق لغة والنبي منقول منه ووجه
المناسبة أن النبي وسيلة الى الله تعالى وأما معناه في العرف فهو عند أهل الحق
من الاشاعرة وغيرهم من المليين من قال الله له أرسلتك الى قوم كذا أو الى الناس جميعا
أو بلغهم عني ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك اليهم ونبئهم هذا وحاصل
ما قاله شارح المقاصد ان النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما أوحي اليه وكذا الرسول
وقد يختص بمن له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي ولا يشترط في ارسال
النبي شرط من الاحوال المكتسبة من الرياضات والمجاهدات في الخلوات ولا استعداد
ذاتي من صفاء جوهره عن الكدورات كما زعمه الفلاسفة فانهم زعموا أن النبي
هو من صفا جوهره عن الكدورات وبالغ في الرياضات حتى اطلع على المغيبات
وتصرف في عالم العناصر بما يخالف العادات ورأى الملائكة وسمع كلامهم
ولا يقولون بالبعث والارسال من الله هذا حاصل ما قاله الاصفهاني وشارح المواقف
ونقل صاحب المواقف كلماتهم الكاذبة وشنع عليهم بان قال هذا الذي ذكروه تلبيس
على الناس وتستر بعبارة لا يقولون بمعناها لانهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة
عندهم من قبيل المجردات عن المادة ولا كلام لهم يسمع الى آخر ما قال جزاه الله خيرا
(المبحث الثاني) في احتياج الانسان الى النبي لما كان الانسان محتاجا في تعيشه الى
أشياء مثل الغذاء والمسكن واللباس والشخص الواحد لا يتيسر له تحصيل هذه الامور
الا بمشاركة آخر من بني نوعه ومعاوضة تجري بينهما بان يزرع هذا لذاك ويخبز ذاك
لهذا ويخيط واحد لآخر والآخر يعمل له الابرة وعلى هذا قياس سائر الامور فان
الانسان يحتاج في معاشه الى الاجتماع على المعاوضة وذلك لا ينتظم الا اذا كان

بينهم عدل لان كل واحد يشتهي جميع ما يحتاج اليه ويغضب على من زاحمه فيقع التنازع ويختل أمر الاجتماع ويشغل الناس الهرج والمرج أى القتل والاختلاط ولما كانت الوقائع المفتقرة غير متناهية وقع الاحتياج الى قانون كلى به يحفظ العدل وذلك القانون هو المسمى بالشرع والشرع لابد له من شارع واضع له ولابد أن يكون الشارع ممتازا بالآيات الظاهرة والمعجزات الباهرة ليصدقه الناس ولئلا يقع مزاحمة الكاذب بدعوى ذلك المنصب قال شارح المواقف والحاصل أن وجود النبي سبب النظام فى المعاش والمعاد فيجب ذلك فى العناية الالهية المقتضية لابلغ وجود النظام فى مخلوقاته فهذه طريقة النبوة على مذهب الفلاسفة انتهى قال الاصفهانى وذهب الاشاعرة الى ان النبوة موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده (المبحث الثالث) فى نبوة نبينا عليه الصلاة والسلام خلافا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من الدهرية لنا دلائل الدليل الاول أنه عليه السلام ادعى النبوة وأظهر المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا وانما قلنا ادعى النبوة للتواتر وانما قلنا انه أظهر المعجزة لثلاثة أوجه الوجه الاول انه عليه السلام أتى بالقرآن وهو معجز لانه عليه السلام طلب من فصحاء العرب معارضة أقصر سورة منه فعجزوا عن المعارضة الوجه الثانى انه عليه السلام أخبر عن المغيبات كاخباره عن نزول بنى قنطوراء يعنى الترك ببغداد وخرابهم وخروج نار من أرض الحجاز تضيء أعناق الابل ببصرى وبصرى مدينة حوران وقوله عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية وغير ذلك والكل وقع كما أخبر والاخبار عن المغيبات معجز بلا شك الوجه الثالث بلوغه عليه السلام هذا المبلغ العظيم من العلم والعمل دفعة وهو خارق للعادة أيضا ونقل عنه عليه السلام معجزات أخر كانشقاق القمر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين أصابعه الشريفة وغير ذلك الدليل الثانى على نبوته بجميع سيرته وصفاته المتواترة كملازمة الصدق والاعراض عن متاع الدنيا مدة عمره وسخاوته فى الغاية وشجاعته الى حد لم يفر من أحد قط وان عظم الرعب وكالفصاحة التى أبكمت مصاقع الخطباء وكالاصرار على الدعوى مع ما لحقه من المتاعب والمشاق وكالترفع عن الاغنياء والتواضع مع الفقراء وكل واحد من هذه الامور وان فرضنا أنه لا يدل على النبوة لكن المجموع لا يحصل الا للنبي الدليل الثالث على نبوته عليه السلام اخبار الانبياء المتقدمين فى كتبهم عن نبوته عليه السلام (تتمة) فى شرائط المعجزة وتقسيم الخوارق للعادة أما شرائطها على ما ذكر فى شرح المواقف أن يكون المعجز خارقا للعادة اذ لا اعجاز بدونه وان يتعذر معارضته وأن يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة وان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتى أن أحيى ميتا ففعل خارقا آخر كنتق الجبل لم يدل على صدقه وان لا يكون ما أظهره مكذبا له فلو قال معجزتى ان ينطق هذا الضب فنطق فقال انه كاذب فى دعوى النبوة

لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه وان لا يكون متقدما على دعوى النبوة وان كان بزمان يسير بل مقارنا لها أو متأخرا عنها بزمان يسير يعتاد مثله فلو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي من قبل لم يدل على صدقه وما وقع من الانبياء قبل النبوة من الخوارق يسمى ارهاصا أي تأسيسا للنبوة وأما تقسيم الخوارق للعادة فاعلم أنها ستة الاول المعجزة وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يدي مدعي النبوة عند تحدي المنكرين أي معارضتهم على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله والثاني الارهاص وهو أمر خارق للعادة وقع قبيل بعثة النبي سواء صدر من النبي أولا الثالث الكرامة وهو أمر خارق للعادة ظهر من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة مقرونا بالايمان والعمل الصالح فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا الرابع المعونة وهي أمر خارق للعادة صدر من عوام المسلمين تخليصا لهم عن المحن والمكاره والخامس الاستدراج وهو أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقرون بالايمان والعمل الصالح موافق لغرضه وان لم يوافق غرضه يسمى اهانة وهي السادسة من الخوارق كما روي أن مسيلمة الكذاب دعا لاعور أن تصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ولعل السحر من قبيل الاستدراج ويجوز أن يكون من الاستدراج ما ليس بسحر لان الاستدراج عرفا على ما يفهم من كلام البيضاوي ادناء الله العبد من العذاب بدرجة درجة بالامهال وادامة الصحة وازدياد النعمة وقال أيضا أصل الاستدراج الاستصعاد أو الاستنزال درجة بعد درجة (المبحث الرابع) في عصمة الانبياء عليهم السلام في شرح المواقف أجمع أهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب في دعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله تعالى الى الخلائق وفي جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ أبو اسحق وكثير من الائمة لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام وجوزه القاضي أبو بكر وقال انما دلت المعجزة على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه وأما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة للمعجزة على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها وأما ما سوى الكذب في التبليغ فهو اما كفر أو غيره من المعاصي أما الكفر فاجتمعت الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها وجوز الشيعة اظهار الكفر وقاية لنفسه عند خوف الهلاك وذلك باطل لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية لضعفهم وقلة موافقيهم وكثرة مخالفيهم عند دعوتهم أولا وأيضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمروذ وفرعون مع شدة خوف الهلاك وأما غير الكفر فاما كبائر أو صغائر وكل منهما اما أن يصدر عمدا أو سهوا فالاقسام أربعة وكل واحد منها اما قبل البعثة أو بعدها فالاقسام ثمانية أما صدور الكبائر عنهم عمدا فمنعه الجمهور من محققي الاشاعرة والمعتزلة وأما صدورها عنهم سهوا

أو على سبيل الخطأ في التأويل يجوزه الاكثرون والمختار خلافه وأما الصغائر عمدا يجوزه الجمهور خلافا للجبائي وأما صدورها سهوا فهو جائز باتفاق أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة بشرط أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه الا الصغائر التي تدل على الخسة ودناءة الهمة كسرقة حبة أو لقمة فانها لا تجوز أصلا لا عمدا ولا سهوا هذا كله بعد الاتصاف بالنبوة وأما قبله فعند أكثر أصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة أقول أي عمدا كان أو سهوا وقال أكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وان تاب عنها لان صدور الكبيرة يوجب النفرة عن اتباعهم أو المنفور عنه لا يتبعه الناس فتفوت مصلحة البعثة ومن المعتزلة من منع ما ينفر الطباع عن متابعتهم سواء كان ذنبا لهم أولا كعهر الامهات أي كونهن زانيات والفجور في الآباء ودناءتهم واسترذالهم كذا في شرح المواقف وفي شرح العقائد انه الحق ولعل ضميري الجمع في دناءتهم واسترذالهم راجعان الى الانبياء ولا يبعد رجوعهما الى الآباء وعند الروافض لا يجوز صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ في التأويل قبل الوحي وبعده والمفهوم من شرح العقائد أن الشيعة كانوا فضلا في هذا الحكم الا انهم جوزوا اظهار الكفر عند خوف الهلاك (تنبيه) العصمة عندنا على ما يقتضيه أصلنا من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء أن لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا وهي عند الفلاسفة بناء على ما ذهبوا اليه من القول بايجاب الفاعل عند استعداد القوابل ملكة أي صفة نفسانية راسخة تمنع صاحبها من الفجور وتحصيل هذه الصفة النفسانية ابتداء بالعلم بمعايب المعاصي ومناقب الطاعات وتتأكد وترسخ هذه الصفة في الانبياء بتتابع الوحي اليهم بالاوامر والنواهي والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر وترك الاولى فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها أحوالا أي غير راسخة ثم تصير ملكات أي راسخة في محالها كذا في شرح المواقف والمصنف لم يذكر مذهب أهل السنة في تفسير العصمة بل ذكر مذهب الفلاسفة على وجه يوهم أنه المذهب عندنا (تتمة) في عصمة الملائكة اختلف فيها فمن نفى عنهم العصمة استدل بقوله تعالى حكاية عنهم أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك الآية اذ فيه غيبة لبني آدم وتزكية لانفسهم وحكمهم بالفساد وسفك الدماء بمجرد ظنهم وفيه انكار على الله سبحانه وتعالى فيما يفعل وأجيب عنه بان الغيبة اظهار معايب المغتاب للمخاطب والمخاطب هو الله سبحانه وهو عالم بجميع الاشياء فلا يتصور هناك الاظهار فلا غيبة هناك وبان التزكية اظهار مناقب النفس فلا يتصور بالنسبة الى الله تعالى وبان حكمهم ليس بالظن بل بتعليم الله وبقراءتهم ذلك في اللوح وبان مرادهم ليس انكارا على الله تعالى بل استفسار عن الحكمة الداعية الى خلقهم ومن أثبت لهم العصمة استدل بنحو قوله

تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون وأجيب عنه بأنه انما يتم اذا ثبت عمومها الاشخاص الملائكة ولجميع الازمان ولجميع المعاصي ولا قاطع في هذا البحث لا نفيا ولا اثباتا بل أدلة ظرفية ظنية والمطلوب هنا العلم اليقيني بجميع ذلك من شرح المواقف (البحث الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة) وقد وقع في العقائد النسفية أن رسل البشر أفضل من رسل الملائكة أقول وكذا عامتهم بالطريق الاولى وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة وقيد عامة البشر في هذه المسئلة في التاتارخانية بالمتقين والمفهوم من شرح العقائد أن هذا مذهب جمهور الاشاعرة وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة على البشر رسلهم على رسلهم وعامتهم على عامتهم وقال أيضا في شرحه وأما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واستدل جمهور الاشاعرة بوجوه منها أن طاعة البشر أشق لانها مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة فتكون أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام أفضل الاعمال أحمزها واستدل الآخرون بوجوه منها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء كما في قوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وفيه نظر فان تقديم الذكر لا يدل على أفضليتهم بل لجواز أن يكون تقديمهم في الذكر باعتبار تقدمهم في الوجود وسائر أدلة الطرفين مذكورة في كتب الكلام أقول وأما تفضيل رسل البشر على عامة الملائكة فالعامة اما سفلية أرضية أو علوية سماوية فالمصرح في المواقف أنهم أفضل من الملائكة السفلية الارضية بلا نزاع أقول ولم يظهر لي مما رأيته من الكتب أن فضل رسل البشر على عامة الملائكة اتفاقي أو اختلافي وأما ادعاء أن الملائكة العلوية السماوية كلهم رسل فبعيد (البحث السادس في كرامات الاولياء) قال في شرح العقائد الولي هو العارف بالله تعالى وصفاته حسبما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وفي شرح المواقف كرامات الاولياء جائزة عندنا خلافا لمن منع جواز الخوارق وواقعة عند أكثر أصحابنا وأبي الحسين البصري من المعتزلة خلافا للاستاذ أبي اسحق والحليمي منا وللمعتزلة غير أبي الحسين أما دليلنا على جوازها فهو أن الكرامة أمر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته وكل ممكن فهو جائز الوقوع بقدرة الله تعالى وأما دليلنا على وقوعها فقصة مريم حيث حبلت من غير أن يمسها بشر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لزكريا عليه السلام أو ارهاصا لعيسى عليه الصلاة والسلام مما لا يقدم عليه منصف وقصة آصف وهي احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر على يده مقارنا بدعوى النبوة كذا في شرح المواقف وأقول وذلك لما قد علمت أن شرط

المعجزة لظهورها على يد مدعي النبوة لكنه يخالفه ما صرح في العقائد النسفية بأن كرامة الولي معجزة لنبيه لدلالتها على صدق دعوى نبوة النبي حيث استحق الشخص التابع لشريعته مرتبة الولاية تدبر واحتج من أنكر وقوع الكرامة بأنها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة حينئذ دالة على النبوة والجواب أن الكرامة تتميز عن المعجزة بعدم مقارنة دعوى النبوة ويشترط ذلك في المعجزة حتى لو ادعى هذا الولي النبوة لم يكن وليا ولا تظهر الكرامة على يده لما نقلناه سابقا من أنه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم العادة قال في شرح المقاصد ظهور كرامات الاولياء يكاد يلحق بظهور معجزات الانبياء وانكارها ليس بعجب من أهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من أنفسهم قط ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون أنهم على شيء مع اجتهادهم في أمر العبادات واجتناب السيئات فوقعوا في أولياء الله أصحاب الكرامات يمزقون أديمهم ويمضغون لحومهم لا يسمونهم الا باسم الجهلة المتصوفة ولم يعرفوا أن مبنى هذا الامر على صفاء العقيدة ونقاء السريرة واقتفاء الطريقة وانما العجب من فقهاء أهل السنة حيث قال بعضهم فيما روي في شأن ابراهيم بن أدهم ان الناس رأوه بالبصرة يوم التروية ورآه آخرون في ذلك اليوم بمكة ان من اعتقد جواز ذلك يكفر انتهى (الباب الثاني) في الحشر والجزاء وفيه عشرة مباحث (المبحث الاول) في اعادة المعدوم فان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بأن فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام في احياء الطيور اعلم أن اعادة المعدوم جائزة عندنا وعند المعتزلة لكن عندهم المعدوم شيء فاذا عدم الموجود بقيت ذاته المخصوصة فأمكن لذلك أن يعاد وعندنا اذا عدم الموجود ينتفي بالكلية مع امكان الاعادة خلافا للفلاسفة المنكرين للمعاد الجسماني وبعض الكرامية وأبي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء ما عدا الفلاسفة وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة الكل من شرح المواقف لنا أنه لو امتنع وجود الشيء بعد عدمه فاما أن يمتنع لذاته أي لذات ذلك الشيء أو لشيء من لوازم ذاته فيمتنع وجوده ابتداء لان مقتضى ذات الشيء أو لازم ذاته لا يختلف بحسب الازمنة وان امتنع وجوده بعد عدمه لشيء من عوارضه فيمكن وجوده بعد عدمه وعند ارتفاع ذلك العارض وأما الخصم فهو قد يدعي الضرورة على امتناع اعادة المعدوم وقد يستدل عليه بأن المعاد انما يكون معادا بعينه اذا أعيد بجميع عوارضه ومنه الوقت الذي كان فيه ابتداء الشيء الذي فرض اعادته فيلزم أن يعاد في وقته الاول وكل ما وقع في وقته الاول فهو مبتدأ فيكون حينئذ مبتدأ من حيث انه معاد هذا خلف الجواب أن اللازم في اعادة الشيء بعينه هو اعادة

جميع عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة أن زيدا الموجود في هذه الساعة هو
بعينه الموجود قبلها وأما كون الشيء من حيث كونه في هذا الوقت مغايرا لنفسه من
حيث كونه في وقت آخر فتغاير ذهني اعتباري لا خارجي ويحكى انه كان واحد من
تلامذة ابن سيناء مصرا على كون تغاير الوقت مفيدا للتغاير بحسب الخارج بناء على
أن الوقت من العوارض المشخصة وتباحث فيه مع ابن سينا فقال ابن سينا ان كان
الامر على ما تزعم فلا يلزمني كلامك لاني غير من كان يباحثك وأنت أيضا غير من كان
يباحثني فبهت التلميذ وهو بهمنيار (المبحث الثاني) في حشر الاجسام ووقوعه بعد
اختلافهم في معنى الاعادة فمن ذهب الى امكان اعادة المعدوم قال ان الله تعالى
يعدم الموجودين ثم يعيدهم ومن ذهب الى امتناع اعادة المعدوم قال ان الله تعالى
يفرق اجزاء أبدانهم الاصلية ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الحياة فنقول أما جواز حشر
الاجساد فلان اجزاء الميت ان لم تنعدم فهي قابلة للجمع والحياة والله تعالى عالم بتلك
الاجزاء وان فرضت أنها عدمت جاز اعادتها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم
وأما وقوعه فلانه جاء في القرآن العظيم أكثر من ان يحصى بعبارات لا تقبل التأويل
كقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو
بكل خلق عليم وانكرها الفلاسفة وقالوا ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل
انسان انسانا آخر وصار جزء بدن المأكول جزأ من بدن الآكل فذلك الجزء اما أن يعاد
في الآكل أو في المأكول منه وأيا ما كان فلا يعود أحدهما بتمامه والجواب أن المعاد
هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من أول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء والاجزاء
الاصلية التي هي للمأكول منه صارت فضلا في الآكل فترد الى المأكول منه (تذنيب)
هل يعدم الله الاجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفرقها ويعيد فيها التأليف الحق انه
لا جزم في هذه المسئلة لا نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل على شيء من الطرفين والتمسك على
اعدام الاجزاء بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه تمسك ضعيف لان التفريق اهلاك
كالاعدام فان هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه والتفرق خروج الشيء
عن صفاته المعلومة المطلوبة منه فيكون هلاكا ومثله يسمى فناء عرفا فلا يتم الاستدلال
أيضا على الاعدام بقوله تعالى كل من عليها فان كذا في شرح المواقف حكاية مذهب
الفلاسفة في المعاد الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها
واتصالها بالعالم العقلي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها
النفسانية ورذائلها وهم أنكروا حشر الاجساد وأثبتوا المعاد الروحاني وقالوا النفس
بعد مفارقتها عن البدن سعادة وشقاوة وضبط الاحتمالات هنا أن النفس
قبل مفارقة البدن اما عالمة بالله تعالى وصفاته واما جاهلة جهلا مركبا بان اعتقدت
خلاف الواقع أو جهلا بسيطا وعلى كل من التقادير الثلاثة فاما ان يكون

للنفس هيئات ردية للقوى الالفة بالمشتهيات بسبب مباشرتها أو لم يكن فالعالمة النقية من الهيئات الردية مبتهجة أبدا بعد مفارقة البدن بلا سقطة كمالها العلى ولم ينقص عن ألم شوق المشتهيات وذلك كالمؤمن المتقى عندنا وأما العالمة الكاسبة الهيئات الردية فهى بعد المفارقة متألمة بسبب اشتياقها الى مقتضيات تلك الهيئات اشتياق العاشق المهجور الذى لم يبق له رجاء الوصول مادامت تلك الهيئات باقية لكن تزول تلك الهيئات عاقبة الامر فيزول الالم أيضا وذلك كالمؤمن الفاسق عندنا وأما الجاهلة جهلا مركبا فهى التى اشتاقت الى الكمال العلمى لكنها ضلت طريقه فوصلت الى النقصان ضد النقصان الذى هو الجهل المركب وفوت الكمال الذى هو العلم فاذا فارقت البدن تنبهت لنقصانها وفوت كمالها المشتاقة اليه فتتألم به ألما عظيما دائما أبدا لامتناع زوال نقصانها وامتناع وصولها الى الكمال لفقد القوى البدنية التى تكتسب النفس بوساطتها المعارف وذلك كالكافر عندنا ولم يذكر فى شرح المواقف حال الجاهلة بالنسبة الى الهيئات الردية والظاهر أنها ان اكتسبت الهيئات الردية فهى متألمة بسببها أيضا كما سبق وان لم يدم ذلك الالم أقول هنا اشكال وهو أن النفس بعد المفارقة اما أن تكون معها القوة المدركة أولا فعلى الاول فلم لا يجوز أن يحصل لها كمالها الذى هو العقائد الحقة وكيف يصح ما قالوا من امتناع وصولها الى الكمال وعلى الثانى فكيف تتنبه لنقصانها وفوت كمالها وأما الجاهلة بالله وصفاته جهلا بسيطا فاما أن تدرك أن هذا العلم كمال فيحصل لها شوق اليه أولا فالثانى ان خلت عن الهيئات الردية فهى ناجية من الالم لسلامتها عن ألم شوق الكمال وألم الهيئة الردية كفقير المكلفين عندنا وان كانت لها هيئات ردية تتألم بها فقط لكن لا يدوم والاول وهى الجاهلة التى لها شوق الى الكمال ان حصلت لها الهيئات الردية أيضا فهى بعد المفارقة متألمة أبدا لشوقها الى الكمال ويأسها من تحصيله ومتألمة أيضا بسبب الهيئات الردية لكن هذا الالم لا يدوم لعدم دوام تلك الهيئات كما عرفت وان لم تحصل لها تلك الهيئات فهى متألمة بالشوق الى الكمال فقط دائما أبدا قال شارح المواقف واعلم أن الاقوال الممكنة فى مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسمانى فقط وهو قول أكثر الملة كالمتكلمين النافين للنفس الناطقة أقول أى النفس المدركة بدون البدن ثم أقول لا يبعد أن يكون من هؤلاء من يقول بعذاب القبر بادخال الروح الجسد لا للروح فقط والثانى ثبوت المعاد الروحانى فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمى والغزالى منا ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخرى الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهى المكلف والمطيع والعاصى والمثاب والمعاقب والبدن يجرى منها مجرى الآلة والنفس

باقية بعد فساد البدن فاذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا أقول لعل المعاد الروحاني عندهم تنعيم النفس وتعذيبها بعد الموت قبل الحشر بدون تعلقها بالجسد والرابع انكارهما معا وهو قول الفلاسفة الطبيعيين ولعلهم يقولون ان النفس هي المزاج فينعدم عند الموت ويستحيل اعادته بناء على زعمهم أن اعادة المعدوم محال وقد عرفت فساده (والخامس) التوقف في هذه الأقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي أن النفس هي المزاج فينعدم عند الموت ويستحيل اعادتها أو هي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد (المبحث الثالث في الجنة والنار) ذهب أصحابنا وأبو علي الجبائي وأبو الحسين البصري الى انهما مخلوقتان الآن خلافا لاكثر المعتزلة كأبي هاشم وعبد الجبار ومن تابعهما فانهم قالوا انهما يخلقان يوم الجزاء ولنا وجهان الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل الثاني قوله تعالى في صفة الجنة والنار أعدت للمتقين أعدت للكافرين بلفظ الماضي وهو صريح في وجودهما ومن تتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها أشياء كثيرة مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة قال الدواني ولم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والاكثرون على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وسدرة المنتهى فوق السموات السبع وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين انتهى والمعتزلة قد يستدلون على مذهبهم بقوله تعالى في وصف الجنة أكلها دائم مع قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك أكلها والجواب أن المراد بهلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالتحق بالهالك المعدوم وقد يستدلون بقوله تعالى في وصف الجنة عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناءهما لامتناع تداخل الاجسام والجواب أن المراد عرضها كعرض السموات والارض للتصريح في آية أخرى بأن عرضها كعرض السماء والارض فتحمل هذه على تلك كما يقال أبو يوسف أبو حنيفة أي مثله كذا في شرح المواقف (المبحث الرابع) في الثواب والعقاب أما الثواب على الطاعة فأوجبه معتزلة البصرة على الله تعالى مستدلين بقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون والجواب أنه يدل على الوقوع لا على الوجوب وأما اطلاق لفظ الجزاء على الثواب مع انه يشعر بالاستحقاق فلكون الطاعة دليلا له والا فالثواب فضل منه تعالى ولا نستحقه بعملنا وأما العقاب ففيه بحثان (البحث الاول) أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا أن يعفو الله تعالى عنه واستدلوا بانه تعالى أوعد بالعقاب على الكبائر وأخبر به أي بالعقاب عليها فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب

فى شىء وهو ظاهر والجواب أنّ ماذكر يدل على وقوع العقاب ولا يدل على وجوبه وهو المتنازع فيه كذا فى شرح المواقف والجواب المعادم ماذكره الدوانى وهو تخصيص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد (البحث الثانى) قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة اذا لم يتب عنها يخلد فى النار ولا يخرج منها أبدا واستدلوا بالآيات المشتملة على لفظ الخلود فى وعيد صاحب الكبيرة والجواب أنّ الاحاديث تدل على خروج صاحب الكبيرة من النار فالمراد من الخلود فى الآيات المذكورة هو المكث الطويل واستعمال الخلود بهذا المعنى كثير كقولهم خلد الله ملكه والمراد طول المدة بلا شبهة وأمّا أصحابنا فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى ووعده فيفى به لانّ الخلف فى الوعد نقص والله تعالى متعال عنه والعقاب على المعصية عدل منه تعالى وله العفو عنه لانّ العفو فضل ولا يعد الخلف فى الوعيد نقصا بل يمدح به عند العقلاء وعمل الطاعة دليل على حصول الثواب وفعل المعصية علامة العقاب فلا يكون الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية واجبا على الله تعالى وقالوا أيضا انّ مرتكب الكبيرة لا يخلد فى النار لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان خير ولا يرى جزاء خيره الا بعد خروجه من النار وللاحاديث الدالة على خروج العصاة من النار وأمّا الكفار فالمسلمون أجمعوا على أنّ الكفار مخلدون فى النار أبدا لا ينقطع عذابهم سواء بالغوا فى الاجتهاد والنظر فى معجزات الانبياء ولم يهتدوا أو علموا نبوّتهم وعاندوا أو تكاسلوا وقال الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبرى الكافر المبالغ فى اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم يلح له دلائل الحق وبقى مترددا فمعذور وعذابه منقطع وهذا مخالف للاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين كذا فى شرح المواقف وقال المصنف ويرجى من فضله تعالى ولطفه عفو الكافر المبالغ فى اجتهاده الطالب للهدى اذا لم يصل الى الهدى وبقى ناظرا مجتهدا فان قلت هل يرجى عفو الكافر الذى أدى اجتهاده الى الكفر قلت لا لانه مقصر فى الاجتهاد لما ذكره الاصفهانى من أنّ الاجتهاد أى الكامل يستحق أن لا يؤدى الى الكفر فالمبالغ فى الاجتهاد اما أن يصل الى الحق وهو مؤمن ناج واما أن يبقى ناظرا مجتهدا اخترمته المنية قبل تمام النظر وهو كافر يرجى عفوه وأما الوصول الى الكفر بعد الاجتهاد التام فمحال فالواصل الى الكفر مقصر فى الاجتهاد فهو معذب قطعا (البحث الخامس) فى العفو عن أصحاب الكبائر اتفقت الامة على جواز العفو عن الصغائر مطلقا سواء كان قبل التوبة أو بعدها وعن الكبائر بعد التوبة لكن عند أهل السنة يجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبائر أم لا لقوله تعالى ويقولون يا ويلتنا مال هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها الآية والاحصاء انما يكون للمجازاة وذهب بعض المعتزلة الى أنه ان اجتنب الكبائر لا يعذب على الصغائر لقوله تعالى

فتجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وأجيب بأن المعنى ان تجتنبوا أنواع الكفر نكفر عنكم سائر المعاصي ان شئنا كذا يفهم من شرح العقائد والمفهوم من كلام الدواني أن مذهب المعتزلة وجوب العفو عن الصغائر وان لم يتب عنها صاحبها سواء اجتنب الكبائر أولا واختلفوا أيضا في العفو عن الكبائر بدون التوبة فجوزه أهل السنة لقوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء وليس المراد بعد التوبة لان الشرك بعد التوبة أيضا كذلك فلا يجوز نفي الغفران عن الشرك ومنعت المعتزلة جوازه سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين منهم واتفقت الامة أيضا على عدم جواز العفو عن الكفر قبل التوبة سمعا وان جاز عقلا كذا في شرح المقاصد قال الدواني والمراد بالعفو ترك عقوبة الجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة (المبحث السادس) في شفاعة محمد عليه الصلاة والسلام لاصحاب الكبائر قال في شرح المواقف أجمعت الامة على ثبوت أصل الشفاعة المقبولة له عليه السلام لكن هي عندنا لاهل الكبائر من الامة في اسقاط العقاب عنهم لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي وقالت المعتزلة الشفاعة انما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيأ ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة وهو عام في شفاعة النبي وغيره وأجيب بانا لا نسلم أن تلك الآية عامة لجميع الانفس والازمان ولو سلم عمومها فمخصصة بالدلائل الدالة على ثبوت شفاعة النبي عليه السلام لاهل الكبائر من مؤمني أمته وتقييد الآية بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة كذا قال الاصفهاني وقال الدواني الشفاعة لدفع العذاب ورفع الدرجات حق لمن أذن له الرحمن من الانبياء والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع الشفاعة الا من أذن له الرحمن ورضي له قولا وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن الكبائر بدون التوبة لم تجز الشفاعة لها وأما الصغائر فمعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات (المبحث السابع في التوبة) زدتها من شرح المواقف وفيه بحثان (البحث الاول في حقيقتها) وهي في اللغة الرجوع وفي الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم أن لا يعود اليها وفي شرح المقاصد ومعنى الندم تحزن وتوجع على أن فعل وتمنى كونه لم يفعل فمجرد الترك بدون الندم ليس بتوبة وانما قلنا على معصية لان الندم على الطاعة أو المباح لا يسمى توبة وانما قلنا من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع وخفة العقل الى غيرهما من المفاسد لا يكون تائبا شرعا قال في شرح المقاصد وأما الندم لخوف النار أو لطمع الجنة فهل يكون توبة فيه تردد بناء على أنه هو الباعث أو الباعث قبحها لكونها معصية وهو تابع له وكذا وقع التردد في كون الندم على المعصية لقبحها مع غرض آخر توبة والحق أن جهة القبح ان كان بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة

٢

أو الإقلاع انتهى وقوله مع عزم أن لا يعود اليها زيادة تقرير للندم وليس بقيد احترازي لأن النادم على أمر لا يكون إلا عازما على عدم العود وقيل ان النادم على ما فعله في الزمان الماضي قد يريد في وقت الندم أن يفعل في الحال أو في الاستقبال فهذا القيد احتراز عنه ورد بأن الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى وزاد البعض في آخر هذا التعريف قوله إذا قدر وقال صاحب المواقف وقولنا إذا قدر لأن من سلب منه القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة اليه كالمجبوب إذا عزم على تركه لم يكن ذلك منه توبة أقول كلام صاحب المواقف مبني على ان قوله إذا قدر ظرف للعزم وقال شارح المقاصد ما ذكره صاحب المواقف ليس على ما ينبغي لاشعاره بأنه لابد في التوبة من بقاء القدرة وقد صحح التعريف في شرح المواقف والمقاصد بأن قوله إذا قدر قيد للترك المستفاد من قوله لا يعود اليها أي يجب العزم على ان يترك المعصية على تقدير القدرة حتى يجب على من عرضت له الآفة كالجب أن يعزم على تركها لو فرض وجود القدرة أقول قد ظهر من هذا أن مثل المجبوب إذا عزم على ترك الفعل فقط ولم يعزم على تركه على فرض وجود القدرة بل وجد من نفسه انه لو فرض وجود قدرته ينتفي منه العزم لا تصح توبته قال شارح المقاصد وقد شاع في عرف العوام اطلاق اسم التوبة على اظهار العزم على ترك المعصية في المستقبل وليس من التوبة في شيء ما لم يتحقق الندم والأسف على ما مضى وعلامته طول الحسرة والحزن وانسكاب الدمع ومن نظر في باب التوبة من كتاب الاحياء وتأمل فيما يروى من قصة استغفار داود عليه السلام علم صعوبة أمر التوبة (البحث الثاني في أحكام التوبة) وهي خمسة (الأول) أن الزاني المجبوب أي من زنى ثم جب إذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منعه أبو هاشم من المعتزلة وزعم أنه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل إذ لا قدرة له على الفعل في المستقبل وقال الآخرون انه توبة بناء على انه يكفي لحقيقة العزم تقدير القدرة (الثاني) ان من تاب عند مرض يخاف منه الهلاك هل تقبل توبته وقع التردد فيه بناء على أن ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية أم لا بل لالجاء الخوف اليه فيكون كالايمان عند اليأس أي العذاب كما في الآخرة عند معاينة النار كما في المواقف وقال شارحه فان ذلك الايمان غير مقبول بالاجماع ونقل شارح المواقف عن الآمدي أن من أشرف على الموت إذا ندم صحت توبته باجماع السلف ثم قال ان التردد الذي ذكره المصنف في توبة المريض مرضا مخوفا ينافي ما نقله الآمدي من اجماع السلف على قبولها (الثالث) شرط المعتزلة في التوبة أمورا ثلاثة أولها الخروج عن المظالم فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة برد المال أو الاستبراء عنه أو الاعتذار الى المغتاب واسترضائه ان بلغته الغيبة ونحو ذلك

وثانيها أن لا يعاود ذلك الذنب الذي تاب عنه وثالثها أن يستديم الندم على الذنب المتوب عنه في جميع الاوقات وليس شيء من هذه الثلاثة واجبا عندنا في صحة التوبة أما الخروج عن المظالم فقد قال الآمدي من أتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه أمران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن أتى باحد الواجبين لم تكن صحة ما أتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجبت عليه صلاتان فاتى باحداهما دون الاخرى قال في شرح المقاصد قال امام الحرمين ربما لا تصح التوبة بدون الخروج من حق العبد كما في الغصب فانه لا يصح الندم عليه مع ادامة اليد على المغصوب ففرق بين القتل والغصب أقول وذلك لان المال المغصوب مادام في يد الغاصب كان بمنزلة الملابس لفعل الغصب والتوبة عند المعصية لا تصح بدون الاقلاع عنها كما صرح به في بعض الكتب وأما عدم العود فقد قال الآمدي ان التوبة مأمور بها فتكون عبادة وليس من صحة العبادة الواقعة في وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غاية الامر انه اذا تاب عن ذنب ثم ارتكبه تجب عليه توبة أخرى عما ارتكبه وأما استدامة الندم فقال الآمدي يلزم على تقدير شرط استدامة الندم الحرج وأن يجب على من نسي الندم اعادة التوبة لفقد شرط التوبة الاولى وهو الاستدامة وهو خلاف الاجماع وبعض العلماء أوجب تجديد التوبة كلما تذكر الذنب وهو باطل أيضا لانا نعلم بالضرورة أن الصحابة كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه (الرابع) من أحكام التوبة انه تصح عند الاشاعرة التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على بعض خلافا لابي هاشم لنا أن الكافر اذا أسلم وتاب عن كفره مع استدامة بعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الاعقوبة تلك المعصية واستدل أبو هاشم بانه اذا ندم على ذنب ولم يندم على ذنب آخر ظهر أنه لم يندم لقبحه والا ندم على قبائحه كلها لاشتراكها في العلة المقتضية للندم وهو القبح والجواب انه يجوز أن ينضم الى قبح بعض المعصية أمر من الامور المؤثرة في الندامة كعظم المعصية وقلة الرغبة فيها فيكون قبحها مع انضمام ذلك الامر داعيا الى الندم عنها بخلاف ما اذا لم ينضم اليه بعض الامور كذا في شرح المقاصد وقال فيه أيضا يكفي في التوبة عن المعاصي كلها الاجمال وان علمت مفصلة لحصول الندم والعزم وذهب بعض المعتزلة الى انه لابد من الندم تفصيلا فيما علم مفصلا (الخامس من أحكام التوبة) ان التوبة واجبة بلا نزاع أما عندنا فسمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا ونحو ذلك وأما عند المعتزلة فعقلا لما فيه من دفع ضرر العقاب ثم المصرح في كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور حتى يلزم بتأخيرها ساعة اثم آخر تجب التوبة عنه وهلم جرا حتى ذكروا أن من أخر التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له كبيرتان

المعصية وترك التوبة أقول لعل المراد من الساعة ما يسع التوبة وأما قبول التوبة فلا يجب عندنا على الله تعالى خلافاً للمعتزلة وهل ثبت قبولها سمعا ووعدا قال امام الحرمين لم بدليل ظني اذ لم يثبت ذلك بدليل قاطع لا يحتمل التأويل الكل من شرح المقاصد (المبحث الثامن) في أن أحياء الموتى في قبورهم للسؤال وعذاب القبر للكافرين وبعض الفاسقين حق عندنا اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف أما الاول فثابت بقوله تعالى حكاية عن أهل النار ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل فالمراد الاماتة قبل دخول القبر ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه أيضا بعد مسئلة منكر ونكير ثم الاحياء للحشر وأما عذاب القبر فثابت بقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب عطف عذاب يوم القيامة على عرض النار صباحا ومساء فعلم أنه غيره وما هو الا عذاب القبر لان الآية وردت في حق الموتى والاحاديث الصحيحة الدالة على عذاب القبر أكثر من أن تحصى بحيث تواتر القدر المشترك وأنكرهما أكثر المعتزلة استبعادا منهم ذينك الامرين فيمن أكلته السباع وتفرقت اجزاؤه في بطونها أو أحرق فصار رمادا فذرته الرياح العاصفة لكن من عرف الله حق معرفته واطلع على كمال قدرته لم يستبعد ذلك منه تعالى فيجوز أن يعيد الله تعالى الحياة الى الاجزاء المتفرقة لان الله تعالى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء (المبحث التاسع) في سائر السمعيات من الصراط والميزان وتطاير الكتب وشهادة الاعضاء والحوض المورود وأحوال الجنة والنار والاصل في اثباتها أنها أمور ممكنة في انفسها والله تعالى قادر عليها وأخبر الصادق عن وقوعها فتكون حقا وأنكر أكثر المعتزلة الصراط وقالوا ان من أثبته وصفه بانه أدق من الشعرة وأحد من السيف ولا يمكن العبور عليه وان أمكن ففيه مشقة عظيمة فيلزم تعذيب المؤمن والجواب أن الله تعالى قادر على كل شئ وأما الميزان فانكره جميع المعتزلة بناء على أن الاعمال اعراض فلا يمكن وزنها بالخفة والثقل والجواب أن كتب الاعمال هي التي توزن كما ورد به الحديث (المبحث العاشر) في الاسماء الشرعية من الايمان والكفر وفيه ثلاث مسائل (المسئلة الاولى) في حقيقة الايمان هو في اللغة التصديق مطلقا وفي الشرع تصديق الرسول عليه السلام فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا يعني أن الايمان هو التصديق التفصيلي للرسول فيما علم مجيء الرسول به علما تفصيليا والتصديق الاجمالي له فيما علم مجيئه به علما اجماليا حتى ان الرجل اذا لم يعلم الاحكام الضرورية التي جاء بها النبي عليه السلام تفصيلا يكفيه أن يعتقد بان الرسول عليه السلام صادق فيما جاء به من عنده تعالى ثم اذا أورد عليه الاحكام الضرورية تفصيلا يلزمه تصديق كل واحد منها تفصيلا ولا يكفيه

حينئذ التصديق الاجمالي وفسر شارح المقاصد ما علم بالضرورة بما اشتهر كونه من الدين بحيث تعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلاة وحرمة الخمر ونحو ذلك وقال أيضا ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرا أقول يفهم منه أن الجهل بما هو من ضروريات الدين قبل أن يرد عليه ليس بكفر ثم ههنا مسئلة وهي أن التصديق المعتبر في الايمان هل هي المعرفة وان كانت بلا اختيار كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر ام شئ آخر غير المعرفة لم أوردها ههنا لانها مذكورة تفصيلا في شرح العقائد وحواشيه وغيرها وكون الايمان هو التصديق مذهب الشيخ أبي الحسن الاشعري والقاضي أبي بكر والاستاذ ابي اسحق وأكثر الائمة من أهل السنة فالاقرار شرط عندهم لاجراء الاحكام في الدنيا لما أن تصديق القلب أمر باطني لابد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله وان لم يكن مؤمنا في احكام الشرع ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فهو كافر عند الله وان كان مؤمنا في أحكام الدنيا هذا هو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى أولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال تعالى وقلبه مطمئن بالايمان كذا في شرح العقائد وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة وقالت طائفة هو التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن أبي حنيفة رحمه الله والايمان مجموع أمور ثلاثة تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج فمن أخل بالاعتقاد فهو منافق ومن أخل بالاقرار فهو كافر ومن أخل بالعمل فهو فاسق وفاقا فكأنه فاسق فهو كافر أيضا عند الخوارج وخارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة كذا ذكره البيضاوي أقول هؤلاء الطوائف الثلاث بعد اتفاقهم أن العمل جزء من الايمان اختلفوا فذهبت الخوارج وبعض المعتزلة كالعلاف وعبد الجبار الى أنه الطاعات كلها فرضا أو نفلا وذهب أكثر معتزلة البصرة والجبائي وابنه الى انه الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل كذا في شرح المواقف ولم أجد التصريح بان مراد جمهور المحدثين من العمل ما هو لكن قال المصنف بعد بيان خروج العمل من الايمان بعطف الاعمال على الايمان في مثل قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات وأما قوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا اله الا الله وأدناها اماطة الاذى عن الطريق فمعناه شعب الايمان بضع وسبعون الحديث لان اماطة الاذى غير داخلة في الايمان اتفاقا انتهى وهذا الاتفاق يشعر بان مرادهم من العمل غير النوافل وكذا كون المخل بالعمل فاسقا عندهم يشعر بذلك ثم أقول هذا المخل لا يخلو من

الاضطرابات بطلاق (المسئلة الثانية) في الكفر قال في شرح المواقف هو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به ضرورة قال شارح المقاصد والظاهر أن هذا أعم من تكذيبه عليه السلام في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي رحمه الله لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب انتهى أقول فان قلت اذا كان عدم التصديق في بعض أعم من التكذيب فيه بعض الخالي عن التصديق والتكذيب فيه يلزم أن يكون خلو الذهن عن بعض ضروريات الدين كفرا وقد علم فيما سبق أنه ليس بكفر قلت لا نسلم ذلك اللزوم لان الايمان اذا كان تصديق النبي في جميع ما علم مجيئه به اجمالا أو تفصيلا فالكفر عدم تصديقه في البعض لا اجمالا ولا تفصيلا فخالي الذهن عن بعض ضروريات الدين مصدق له اجمالا وان لم يكن مصدقا له تفصيلا ثم لو لم يكن له تصديق اجمالي أيضا لكان كافرا بلا ريب وفي شرح المواقف فان قيل فشاد الزنار ولابس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا اذا كان مصدقا بالرسول في كل ما علم مجيئه به بالضرورة وهو باطل اجماعا قلنا جعلنا الشيء الصادر عنه باختياره علامة للتكذيب فحكمنا عليه بكونه كافرا غير مصدق ولو علم أنه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم يحكم بكفره بينه وبين الله تعالى وكذا من سجد للشمس فان سجوده يدل بظاهره على أنه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان أجرى عليه أحكام الكفر في الظاهر لا يقال أطفال المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم أن يكونوا كفارا لا مؤمنين وهو باطل لانا نقول هم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة أنه عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد كذا في شرح المواقف (المسئلة الثالثة) في تفصيل الكفار قال شارح المقاصد الكافر اسم لمن لا ايمان له فان أظهر الايمان خص باسم المنافق وان طرأ كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام وان قال بالهين أو أكثر خص باسم المشرك لاثباته الشريك في الالوهية وان كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهود والنصارى وان قال بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري وان كان لا يثبت البارى أى الخالق أصلا خص باسم المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي واظهاره شعائر الاسلام يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق وهو في الاصل منسوب الى زند اسم كتاب أظهره رجل وادعى أنه تأويل كتاب المجوس الذي جاء به من يزعم المجوس أنه نبيهم أقول اختلاف هذه الاسامي باعتبار اختلاف الاحوال لا ينافي أن يجتمع اسمان أو أكثر في أحد باعتبار اجتماع الحالين المذكورين أو أكثر مثلا من أثبت الهين وتدين ببعض الاديان فهو مشرك

وأهل سنت تائب ثم أقول في الفرق بين المنافق والزنديق على ما ذكره شارح المقاصد
خفاء الا أن يقال الزنديق هو الذي يبطن الكفريات المدونة في الكتاب المذكور لا مع
يبطن أي كفر كان قال في القاموس الزنديق بالكسر من الثنوية أو القائل بالنور
والظلمة أي بأن الاول خالق الخير والثاني خالق الشر او من لا يؤمن بالآخرة أو بالربوبية
أو من يبطن الكفر ويظهر الايمان أو هو معرب زن دين أي دين المرأة جمعه زنادقة
أو زناديق وقد تزندق والاسم الزندقة (الباب الثالث في الامامة) وفيه خمسة مباحث
(المبحث الاول في وجوب الامام) اعلم ان الامامة خلافة الرسول عليه السلام
في اقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة الملة أي ناحيتها على وجه يجب اتباعه على كافة
الامة وبهذا القيد الاخير يخرج من نصبه الامام في ناحيته كالقاضي مثلا ويخرج
المجتهد اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة ويخرج الآمر
بالمعروف أيضا كذا في شرح المواقف وقد اختلف في وجوب نصب الامام قال
الامامية والاسماعيلية يجب نصب الامام على الله تعالى وأوجبه المعتزلة والزيدية
علينا عقلا أي بالدليل العقلي وأوجبه أصحابنا علينا سمعا وقالت الخوارج لا يجب
نصب الامام اصلا لا على الله ولا علينا لا عقلا ولا سمعا لنا في عدم وجوبه على الله
ما مر من انه لا وجوب عليه تعالى وأما وجوبه علينا سمعا فلوجهين الاول أنه
تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة النبي عليه السلام على امتناع
خلو الوقت من خليفة وامام والثاني ان في نصب الامام دفع ضرر مظنون
ودفع الضرر المظنون واجب على العباد اذا قدروا عليه باجماع الانبياء واتفاق
العقلاء بيان الصغرى ان البلد اذا خلا عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى
عن السيئات ويدرأ أهل الظلمة عن المستضعفين استحوذ أي استولى عليهم الشيطان
وفشا فيهم الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج كذا في شرح المواقف
والاصفهاني (المبحث الثاني) في شروط الامامة وهي تسعة (الاول) أن يكون
الامام مجتهدا في أصول الدين وفروعه ليتمكن من اقامة الحجج وحل الشبه في العقائد
الدينية مستقلا بالفتوى في النوازل (والثاني) أن يكون ذا رأي وتدبير يدبر الوقائع
وأمر الحرب والسلم أي الصلح (والثالث) أن يكون شجاعا قوي القلب لا يجبن عن
القيام بالحرب ولا يهن ولا اقامة الحدود وضرب الرقاب والجمهور من العلماء تساهلوا
في هذه الصفات الثلاث وقالوا اذا لم يكن الامام متصفا بها ينيب من كان
موصوفا بها (الرابع) أن يكون عدلا اذ لو لم يكن عدلا لا يؤمن في صرف أموال
الناس في مشتهياته وتضييع حقوق المسلمين وتتضمن هذه الصفة أن يكون مسلما
(الخامس) العقل (السادس) البلوغ لان المجنون والصبي ليس لهما ولاية على أنفسهما
فكيف يتصور ولايتهما على كافة الناس لانهما ليسا بعدلين (السابع) الذكورة

لان

لان الفسق لا ينافى أهلية الشهادة فلا ينافى أهلية الامامة (الثامن) الحرية لان العبد مستحقر بين الناس
(التاسع) أن يكون قرشيا خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة لنا قوله عليه السلام
الائمة من قريش والائمة جمع معرف باللام فيفيد العموم فان الالف واللام فى الجمع
للعموم حيث لا عهد ولا عهد ههنا . ثم انه لا يشترط فى الامامة العصمة عن الذنوب
خلافا للاسماعيلية والامامية (المبحث الثالث فيما تثبت به الامامة) اجمع الامة
على انها تثبت بالنص من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الامام السابق الاول أى
الامام السابق الثابتة امامته بنص رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا القيد لم يذكره
ولكنه مراد يعرفه من يتدبر السياق وانما الخلاف فيما اذا بايع أهل الحل والعقد
شخصا مستعدا للامامة وفيما اذا استولى شخص مستعد للامامة بشوكته على بلاد
المسلمين فقال بامامته أهل السنة والجماعة والمعتزلة خلافا لاكثر الشيعة فانهم قالوا
لا طريق الا النص لوجوه (الاول) أن اثبات الامامة بالبيعة قد يفضى الى الفتنة
لاحتمال أن يبايع كل فرقة شخصا ويدعى كل فرقة ترجيح امامهم ويقع بينهم المحاربة
(والثانى) أن أهل البيعة وهم أهل الحل والعقد لا يعتبر علمهم واختيارهم والامام
حجة على من عداهم لانهم لا يملكون التصرف بأنفسهم فى أمور المسلمين فكيف
يجعلون شخصا آخر ملكا على المسلمين يتصرف فيهم أقول حاصل كلامهم هذا
ان الامامة ان ثبتت بالبيعة فانما تثبت ببيعة جميع المسلمين وهو متعذر وبيعة البعض
لانه حجة على الجميع (والثالث) ان الامامة نيابة الله ورسوله فلا تثبت الا باذنهما
أولا او بالواسطة أقول دليلهم الثالث يدل على عدم ثبوت الامامة بالبيعة والاستيلاء
بخلاف الاولين فانهما يدلان على عدم ثبوتها بالبيعة فقط وأجيب عن دليلهم الاول
بأن الفتنة تندفع بترجيح الاورع الاسن الاقرب الى الرسول عليه السلام كما رجحت
الصحابة أبا بكر رضى الله تعالى عنه على سعد بن عبادة وعن الثانى بأنه منقوض
بأن الشاهد ليس له أن يتصرف فى المدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضى بسبب
شهادته متصرفا فيه بالحكم عليه وعن الثالث بأنه يجوز أن يكون اختيار الامة
أو ظهور الشوكة علامة لاذن الله تعالى ورسوله لذلك الشخص (المبحث الرابع)
ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق وذلك باجماع
الصحابة خلافا للشيعة فانهم قالوا الامام الحق بعد رسول الله عليه الصلاة والسلام
على رضى الله عنه وللطرفين حجج ومدافعات مذكورة فى المفصلات هذا آخر ما أردنا
اثباته فى هذه الاوراق من كتاب نشر الطوالع لساجقلى زاده المرعشى رحمة الله عليه وعلى
مصنف الاصل وقد حررناه بمدينة الرها سنة ست وستين ومائة والف (تذييل) فى ذكر
الفرق التى أشار اليها النبى عليه السلام بقوله ستفترق أمتى ثلاثا وسبعين فرقة كلها
فى النار الا واحدة قيل للنبى صلى الله عليه وسلم ومن هم الفرقة الناجية فقال النبى

عليه السلام الا من هم على ما أنا عليه وأصحابي وكان ذلك من معجزاته عليه الصلاة والسلام حيث وقع ما أخبر وقال شارح المواقف نقلا من الآمدي ما حاصله ان المسلمين كانوا عند وفاة النبي عليه الصلاة والسلام على عقيدة واحدة سوى المنافقين ثم نشأ الخلاف وترقى شيأ فشيأ حتى صار المسلمون ثلاثا وسبعين فرقة انتهى قال وأما الفرقة الناجية المستثناة في الحديث المذكور فهم الاشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع سائر الفرق قال شارح المقاصد المشهور من أهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الاقطار هم الاشاعرة أصحاب أبي الحسن الاشعري وفي ديار ما وراء النهر أهل السنة الماتريدية أصحاب أبي منصور الماتريدي وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين وغيرها ولا ينسب أحدهما الى البدعة

• الرسالة المسماة بالزوراء لجلال الدين الدواني عليه الرحمة

(بسم الله الرحمن الرحيم عليك الاعتماد يا كريم في التتميم) •

الحمد لله لوليه بذاته والصلاة منه على مرتبته الجامعة لجميع صفاته (وبعد) فهذه نبذة من الحقائق بل زبدة من الدقائق منبئة عن تنبيهات مبنية على تنبيهات تنبه الراقدين على أوطئة الغفلات في ظلمة ليل الحجب والجهالات فقد طلع الصباح ونادى منادي الحق حي على الفلاح بل أوشك ان تطلع شمس الحقيقة من مغربها وتقع الامثال الواردة على لسان النبوات في مضربها وانها لعلى نمط جديد وطرز سديد والنظر فيها على ذلك شهيد قد أبرزتها الرحمة الازلية اجابة لدعاء صدر عن لسان استعداد والله الهادي الى سبيل الرشاد ان ربك لبالمرصاد (تمهيد) العلة للشيء بالحقيقة ما يكون سببا لنفس ذلك الشيء فان ما هو علة لظهوره مثلا فليس بالحقيقة علة له بل لوصف من أوصافه وهو ظاهر وكون الماهيات غير مجعولة بمعنى أن كون الانسان انسانا مثلا غير محتاج الى الفاعل لا ينافي ما ذكرنا اذ نعني بها انها بذواتها أثر للفاعل وبعد ذلك لا يحتاج الى تأثير آخر في كونها وتلك الاحتياج اللاحق لا ينافي الاحتياج السابق فاحسن تدبره (تذكرة واستبصار) اما تيقنت بما قرع سمعك في الحكمة الرسمية من ان حدوث الشيء لا عن شيء محال لان الشأن في الحدوث الذاتي أيضا كذلك ما أيسره ان تحدس ذلك فاذن المعلول ليس مباين الذات للعلة ولا هو لذاته بل هو بذاته لذات العلة شأن من شؤونه ووجه من وجوهه حيثية من حيثياته الى غير ذلك من الاعتبارات اللائقة (تبصرة) فالمعلول اذن ليس الا اعتباريا محضا ان اعتبر من حيث نسبته الى العلة وعلى النحو الذي انتسب اليها كان له تحقق وان اعتبر ذاتا مستقلا كان معدوما بل ممتنعا (تنبيه) السواد ان اعتبر على النحو الذي

هو فى الجسم أعنى انه هيئة للجسم كان موجودا وان اعتبر انه ذات مستقلة كان معدوما بل ممتنعا والثوب اذا اعتبر صورة فى القطن كان موجودا واذا اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حياله كان ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق تعرف قول من قال الاعيان الثابتة ماشمت رائحة الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر أبدا بل انما يظهر رسمها (تنبيه) لما كان منتهى السلسلة العلية واحدا والكل معلول له أما ابتداء أو بواسطة فهو الذات الحقيقية والكل شؤنه وحيثياته ووجوهه الى غير ذلك من العبارات اللائقة فليس فى الوجود ذوات متعددة بل ذات واحدة لها صفات متكثرة كما قال الله تعالى هو الله الذى لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر (تذكرة أخرى) كأنك قد تفطنت فيما نبهت عليه فى المباحث النظرية من ان انعدام الشئ بالمرة محال ان كل ممكن لما كان جائز العدم لذاته فلا يجوز انتهاء ما هو الذات بالحقيقة اذ لابد لكل جائز الزوال من سنخ ذات باق وينتهى الى ما لا يتطرق اليه جواز العدم والا لكان له سنخ آخر ويتسلسل فاذن كل شئ هالك الا وجهه والواجب واحد فاتحدت الممكنات كلها فى ذلك السنخ الباقى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام (تنبيه) فزوال المعلول بالحقيقة ظهور العلة بطور آخر وتجليها بوجه نسبى مغاير للوجه الاول فهو اذن من اية العلة لاعتباراته وتطوره فى شؤن ذاته (ازاحة وهم وانارة فهم) نسبة الاول الى الثوانى أتم جميع النسب لا يشابهها شئ من النسب حق المشابهة ولا يباينها شئ منها كل المباينة فكل ما قيل أو يقال فى تقريب تلك النسبة بالنسبة الى الافهام فهو بعيد من وجه أعنى انه ان حمل على انه منطبق على حقيقة الامر كان مبعدا وان لوحظ من الوجه الذى به يناسب كان مقربا فلا تظنن انه تعالى مادة الممكنات أو معروض لها الى غير ذلك من الاعتبارات التى توهمها العبارات فلا كل ما أملت عيون الظبا يروى فتلم •

وان قيماخطا من نسج تسعة • وعشرين حرفا عن معاليه قاصر

(بسط وطاء) اذا اعتبرت الامتداد الزمانى الذى هو محتمد التغير والتبدل ومرش الحوادث الكونية بما يقارنه من الحوادث جملة واحدة وجدته شأنا من شؤن العلة الاولى محيطا بجميع الشؤن المتعاقبة ثم ان امعنت النظر وجدت التعاقب باعتبار حضور حدود ذلك الامتداد وغيبوبتها بالنسبة الى الزمانيات الواقعة تحت حيطته وأما المراتب العالية عليه فلا تعاقب بالنسبة اليها بل الجميع متساوية بالنسبة اليها متحاذية فى الحضور لديها فاذا نلت بأعلى شواهق العوالى ليس عند ربك صباح ولا مساء (تنبيه) اذا أخذت امتداد مختلف الاجزاء فى اللون كخيط اختلف اللون فى أجزائه ثم أمررته فى محاذاة ذرة أو غيرها مما تضيق حدقته عن الاحاطة بجميع

ذلك الامتداد أليس تلك الالوان المختلفة متعاقبة في المضروب فيه بالضيق كلها متساوية في الحضور لديك لقوة احاطتك فاعتبروا يا أولي الابصار (كشف غطاء) عساك في طي هذا الوطاء قد انكشف لك الغطاء واطلعت على نفائس اسرار لم ينكشف الى الآن قناع الاجمال عن جمال حقائقها واستطلعت طوالع أنوار لم تطلع قبل هذا من مشارقها منها وجه احاطة علم الاول تعالى بالماضي والمستقبل والحال على وجه يتعالى عن التبدل والانتقال فانه مما خفي على كثير من ابطال حتى تاهوا في تيه الضلال ووسعوا دائرة القيل والقال ومنها كيفية وجود الحوادث وزوالها والتخلص عن الشبه التي تلزم على تحقيق سببيته لها على طور أهل النظر وعن التشكيكات الشاقة التي يلتزمونها في ذلك على النحو الذي يلائم طباعهم ويوافق ماقرع من صدى كلمات أئمتهم الغابرين اسماعهم مما لا تخفى بشاعته على من خلص ذائقته عن مرارة المراء وسلم بصيرته عن غشاوة الامتراء ومنها سر النسخ وحقيقته وانه ليس فيه نقص أو نقض فان الحكم التدويني يحاذي الحكم التكويني وكان التعاقب هناك في نظر المحبوسين في مطمورة الزمان الملاحظين من مضيق كرة الحال فكذا الحال ههنا لا تغير ولا انتقال الا في نظر من تغير عليه الماضي والحال والاستقبال (تذكرة) أليست الحقيقة الواحدة تظهر في البصر بالصورة المعينة المكتنفة بالعوارض المادية بشرط حضور المادة وملازمة وضع معين من محاذاة وقرب وعدم حجاب الى غير ذلك وهي بعينها تظهر في الحس المشترك بصورة تشابهها من غير تلك الشرائط وهي في الحالتين تقبل التكثر بحسب الاشخاص كصورة زيد وعمرو وبكر ثم تظهر تلك الحقيقة في العقل بحيث لا تقبل التكثر وتصير الافراد المتكثرة في الصورة المبصرة والمتخيلة متحدة في الصورة العقلية ثم الصورة متفاوتة في قبول التكثر فان صور الانواع من حيث خصوص نوعيتها متكثرة ومن حيث صورة جنسيتها واحدة وهكذا الى جنس الاجناس فيتحد في صورته جميع أنواعها لكن يمتاز عن جنس آخر يقابله واذا اعتبرت من المفهومات ما يشمل جميع الحقائق والاعتبارات اتحد الكل في صورته كالشئ والممكن العام مثلا (تبصرة) فاذا تذكرت ذلك فتحدس أن الصورة ولو عقلية غير الحقيقة بل هي من ملابسها المختلفة عليها باختلاف المشاعر والمدارك ثم ان تلك الحقيقة مع وحدتها الذاتية قد تظهر في صور متكثرة متخالفة الحكم كصور الاشخاص وقد تظهر في صورة واحدة كالصورة العقلية وكان المختلفين في الصورة في موطن قد يتحدان فيها في موطن آخر فقد تتعاكس الصورتان في الموطنين أعني انه تظهر احداهما بصورة خاصة في موطن والاخرى بصورة أخرى في ذلك الموطن ثم تظهران في موطن آخر على عكس الصورتين فتظهر هذه بالصورة التي كانت للاخرى والاخرى بالصورة التي كانت لهذه كالفرح

الظاهر في الرؤيا بصورة البكاء الى غير ذلك من الامور المعلومة بممارسة التعبير فايقن ذلك فانه مدرك لعزيز المنال (تنبيه) كأنك فيما قرع سمعك من هذه المقدمات اطلعت على حقيقة الانطباق بين العوالم بل على حقيقة العوالم بل انكشف عليك اسرار غامضة من حقيقة أحوال المبدا والمعاد وتيسر عليك مشاهدة الواحد الحقيق في الكثرات من غير شوب ممازجة ولا انفصال وتسلقت به الى سرتلقي ما انبأ عنه لسان النبوات من ظهور الاخلاق والاعمال في المواطن المعادية بصور الاجساد وكيفية وزن الاعمال وسر حشر الافراد بصور الاخلاق الغالبة واطلعت على سر قوله تعالى وان جهنم لمحيطة بالكافرين وقوله تعالى الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا وقول الخاتم الفاتح عليه وعلى آله أفضل الصلاة والتحية الذين يشربون في آنية الذهب والفضة انما يجرجر في بطونهم نار جهنم وقوله عليه الصلاة والسلام ان الجنة قيعان وان غراسها سبحان الله وبحمده الى غير ذلك من غوامض الحكم والاسرار الالهية وعلمت أن جميع ذلك على الحقيقة لا على المجاز والتأويل كما انتهى اليه نظر بعض الواغلين في الفحص عن الحقائق بطريق البحث البحت فانه قصور ظاهر كما لا يخفى (شك وتحقيق) لعلك تقول كيف يكون العرض بعينه هو الجوهر وكيف يكون المعنى جسدا والحال أن الحقائق متخالفة بذواتها فنقول قد اوضحنا اليك أن الحقيقة غير الصورة فانها في حد ذاتها وصرافة حد ذاتها عارية عن جميع الصور التي تتجلى بها لكنها تظهر في صورة تارة وفي غيرها أخرى والصورتان متغايرتان قطعا لكن الحقيقة المتجلية في الصورتين بحسب اختلاف الموطنين شيء واحد (تشبيه) ما أشبه ذلك ما يقوله أهل الحكمة النظرية ان الجواهر باعتبار وجودها في الذهن اعراض قائمة به محتاجة اليه ثم هي في الخارج قائمة بانفسها مستغنية عن غيرها فاذا اعتقدت ان حقيقة تظهر في موطن بصورة عرضية محتاجة وفي أخرى بصورة جوهرية مستقلة مستغنية فاجعل ذلك تأنيسا لك تكسر به سورة ما توطن عنه في بدء النظر حتى يأتيك اليقين وتتصعد الافق المبين وترى بعين العيان ما يعجز عنه البيان وتشرف على حقيقة قول سيدنا النبي المبعوث لتقيم بناء النبا والانباء النوم أخو الموت وقول صاحب سره وباب مدينة علمه عليه وعليه أفضل الصلاة والسلام الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا (زيادة كشف) أرأيت الحقيقة الواحدة كيف ظهرت على القوة العاقلة بصورة وحدانية لطيفة مجردة ثم ظهرت على الحواس بصور متخالفة كثيفة مادية فكأنها نزلت مع النفس عن صرافة تجردها ووحدتها الى التكيف والتعدد فاذا وصلت النفس الى مرتبة الحواس وصلت هي الى غاية التكثر واذا ترقت الى مرتبة التجرد توحدت فهي فالحقائق مع النفس صعودا ونزولا فهي اذن موجودة في النفس لا خارجة عنها وهي

تصاحبها فى مواطنها المختلفة وتصبغ فى كل موطن من مواطنها باحكامه من الوحدة
والكثرة واللطافة والكثافة ومن ثمة القول بشأن العلم تكثير الواحد وتوحيد الكثير
(رمز) والمميز الذى هو مستند الكثرة انما هو بالنفس وفى النفس فاذا امحضت عنها
وعما يظهر عليها فى مداركها هبوطها ومدارج صعودها ما وجدت الاعيان ساذجة
عن كل مميز وغيرية بل ما وجدت اذا وجدت فأطفئ المصباح فقد طلع الصباح (تنبيه)
فالنفس كما اظهرت مادة بجميع الصور وأرض كل الحقائق فيها نبتت أصولها ومنها
نبتت فروعها فهى الكتاب الجامع والاسم الاعظم والعرش المجيد الذى هو مستوى
الرحمن المقتضى بالرحمة الايجادية ظهور جميع الممكنات بتفاصيلها وفيها تتعدد النفس
الرحمانية الواحدة فى حد ذاتها فالحقيقة واحدة ما دامت عقلا صرفا فاذا تحركت
هابطة وظهرت فى النفس عددتها النفس بما لها من الاستعداد الذاتى لقبول احكام
التنزلات فصارت عددا وهذا معنى قول قدماء الاساطين من الحكماء لعدد عقل
منحل فاعرفه فقد انكشف لك الامر بقدر ما يمكن كشفه (تكملة) ثم ان النفس لما تم
بشعورها أمر الظهور وقام أمر الاشعار بنفسها الهوائى المقطع بالتقطيعات الحرفية
فكما ان النفس الرحمانية ظهرت فيها وبها بصورة الحقائق المتعددة ظهرت نفسها
الانسانية أيضا بسببها بصور الكمالات المختلفة فكأنها صدى لاصل الحقائق أو عكس
لصورها انعكست منها لشدة صقالتها الى ما بين سماء الهواء لا بل ما بين الروح
الحيوانى الذى هو مستواها أولا من المجانسة ثم ذلك الصدى ما يرجع الا الى النفس
وتلك العكوس ما ظهرت الا عليها فرجع الامر كله الى النفس فاذا رجعت الى الله فقد
تم الامر ألا الى الله تصير الامور (ختم ووصية) فقد أودع فى تلك الفصول اصول
ان أتقنتها سهلت عليك الغوامض الالهية وانفتحت لديك الحقائق الخفية فصنها
عن غير أهلها ولا تمنعها عن أهلها فان ترك الاول ضلال واضلال وفعل الثانى
ظلم ووبال وعليك بتعرف الاستبدال بكثرة الاختبار وإياك والاغترار بظواهر الآثار
فهذه الطبقة أعز فى الناس من الكبريت الاحمر بل لا تكاد توجد الا فى الاقل الاندر
واعلم أن ما يلحقك من التبعة فى سوقها الى أهلها أهون مما يلزمك فى افشائها عند
غيرهم فان الاول تأخير والثانى تفويت والمؤخر يتداركه دون الفائت وأنت
تعلم ان الزمان قد فشا فيه الحسد والعناد وشاع الجهل والاضرار فى البلاد فكن
على بصيرة فى أمرك ذا عزيمة فى سرك وجهرك وتيقن ان بث الحقائق الى غير أهلها
مذموم فى الطرائق كلها وقد تواردت بذلك الانذارات النبوية وتعاضدت فيه
الاشارات الولوية ولا تضيق صدرك بمن ينكر قدرك وكن كما قال افلاطون لا يضرن
جهل غيرك بك علمك بنفسك وكن متعرضا لنفحات الله فى أيام دهرك فان للاوقات
خواص يعرفها العارفون واذا أوردك رائد النظر هذا المرتع المقدس والموقف المؤنس

نقل لاهلك من القوى الدراكة امكثوا انى آنست نار العلى آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى واخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى ولا تفتر بجبال خيال أهل الجدال فانه سحر مفترى وألق ما فى يمينك تلقف ماصنعوا انماصنعوا كيد ساحر ولا يفلح الساحر حيث أتى ولا تنسنى فى أوقاتك واشركنى فى صوالح دعواتك والصلاة والسلام على المقدسين خصوصا سيدنا سيد الكل فى الكل وعلى آله وصحبه أجمعين والحمد لله رب العالمين تمت تحريره بيمين مؤلفه الفقير الى رحمة ربه الغنى محمد بن أسعد بن محمد المشتهر بجلال الدوانى بعد العشاء الاخيرة من ليلة الخميس الثامن عشر من جمادى الآخرة سنة اثنتين وسبعين وثمانمائة الهجرية ببلدة تبريز حماها الله عن الحوادث والفتن فى الزاوية المباركة المظفرية شكر الله سعى بانيها وأسكنه أعلى غرف الجنان وكان فى يوم الاربعاء الثالث عشر من ربيع الآخر من هذه السنة وقوع سادثة الحرب الذى وقع بين عساكر آمد وديار بكر وعساكر أذربيجان والعراق وهجوم الاولين على الآخرين وتلاطم أمواج الفتن هكذا وجدت مكتوبا فى آخر نسخة نقلت منها هذه النسخة فرحم الله مؤلفها وناسخها ومن يستنسخها ويطالع فيها وقد تمت تحريرى ببلدة الرها سنة سبع وستين ومائة وألف وأنا الفقير الى آلاء ربه ذى المواهب محمد المدعو بين أترابه بالراغب الوالى اذ ذاك بولاية الرقتين وقدتم

(بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين)

أما بعد الحمد لوليه * والصلاة على نبيه * فانى لما فرغت من تهذيب الرسالة الموسومة بالزوراء المشتملة على زبد من الحقائق ونبذ من الدقائق وهى من خصائص الزمان * اذ قد احتوت على اسرار لم تكن مكشوفة القناع الى الآن * بل على ابكار لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان * وكانت بجملة معضلة يستعصى على بعض الطالبين أبياتها * ويختفى على جل الناظرين خبياتها * التمس منى بعض الصادقين فى الطلب * المتصلين بدقائق حسن الادب * ممن حمدت سيرته * وزكت سريرته وذكت بصيرته جعله الله كاسمه عليا على مراقى المعالى * وخلصه نجيا عن العزائم القاطعة عن العوالى * أن أكتب عليها حواشى * ترفع عنها الغواشى * فأجبته الى مسؤله وأعنته على مأموله * واكتفيت بقدر الضرورى فى تفهيم ما فيها * وما أقدمت الا على سبيل الندرة على تفصيل ما فى مطاويها * فان ذلك خطب عظيم يستدعى توجها اتفاقا * وتجردا اتفاقا * وعسى أن يتيسر فى ثانى الحال * على فراغ من البال * وشرطت على نفسى فى تلك الحواشى على منوال الاصل ان اكتفى بالواردات الجديدة * ولا أتعقب الموردات العديدة * والله الهادى الى سواء الطريق * وبيده أزمة التحقيق * وهو بتحقيق رجاء الراجين حقيق * فأول ما أقول ان لهذه الرسالة شأنا وهو انى رأيت فى ظاهر دار السلام على قرب من شاطئ الزوراء أمير المؤمنين

ويعسوب المسلمين عليا رضي الله تعالى عنه وكرم وجهه في مبشرة طويلة تحصلها انه كرم الله وجهه كان ملتفتا الى بنظر العناية ومعتنيا بشأني بطريق الكلاية فصار ذلك باعثا الى أن أعلق رسالة منعوتة باسمه العالي متبركا به واتلوها على روضته المقدسة وقت التشرف بزيارته والاكتحال بذرور تراب عتبته وكنت مترددا في تعيين المقصد في تلك الرسالة فتارة كنت أعزم ان أكتبها في تحقيق ماهية العلم لمناسبة قول النبي صلى الله عليه وسلم أنا مدينة العلم وعلي بابها وأخرى يخطر ببالي غير ذلك ولم يتعين شيء من الخواطر الى أن وفقني الله تعالى للاستسعاد بلثم العتبة القدسية الغروية والمشهد المقدس الحائري على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى ساكنيها الصلاة والسلام ثم بعد المراجعة سألني واحد من أصحابي المستعدين لدرك الحقائق ممن كان له درك رائق وذهن فائق كريم الشيم والسجايا حسن الاسم والمعنى وقد قرأ علي كتاب حكمة الاشراق للشيخ الاجل والحكيم الابجل شهاب الدين السهروردي وكنت أقرر له اثناء مباحثة هذا الكتاب طرفا من السوانح وأملي عليه بعضا من اللوائح ان أجمعها له في رسالة فصار سؤاله باعثا للاقدام على هذه الرسالة فاجتمع مقاصدها في خاطري في أقرب ساعة وكنت ذاهلا عن المقصد الاول الى أن أتممتها فلما نظرت فيها بعد التمام وجدتها بعينها هي التي كانت ترام فتيقنت ان نفحات الامداد فيها كانت تهب من باب مدينة العلم وسفينة الجود المستوي على جودي الحكم والحلم على النبي وعليه الصلاة والسلام والتحية والاكرام وسميتها بالزوراء وهي اسم الدجلة والمناسبة ظاهرة مع ما فيه من التلويح الى ان هذا الفيض من زيارة المشاهد المقدسة والمواقف المؤنسة والله تعالى مفتاح الغيوب فتاح القلوب (قوله الحمد لذاته لوليه بذاته) الضمير الاول راجع الى الحمد وكذا الثاني وضمير بذاته راجع الى الولي أي الحمد يختص من حيث ذاته لمن هو وليه بذاته وهو الله تعالى يعني انه لا يحتاج في رجوعه اليه الى توجيه حامد اياه اليه فان حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية وكل كمال فهو له فكل حمد فهو له سواء وجه اليه أو الى غيره بل هو الحامد والمحمود لانه المظهر لكمالات نفسه وان أظهرها على لسان عبده أو أفعاله أو أحواله (قوله والصلاة على مرتبته الجامعة لجميع صفاته) الصلاة من الله الرحمة وهي عبارة عن افاضة الخير والكمال والوجود منبع كل خير وكمال وأما سائر الكمالات فمتفرعة عليه وغاية الكمال التحلي بجميع صفات الله تعالى وأسمائه والقابل للفيض الوجودي وما يتفرع عليه من الكمالات أولا من حيث حقيقته النورية وآخرا من حيث نشأته الصورية الظهورية هو الحقيقة المحمدية الجامعة لجميع الصفات الالهية فكل رحمة فهي له بالذات ولغيره بالتطفل والعرض والصلاة من الله بذاته له سواء استنزلها أحد أولم يستنزل فظهر التوفيق بين المرتبتين (قوله وبعد فهذه نبذة من الحقائق بل زبدة من الدقائق) يقبل أصحاب

الارض تبذة من المطر أى شئ يسير والحقيقة هى الامر الثابت المتأصل فى الوجود وخص فى الاصطلاح بكنه الشئ المحقق والدقيقة هى السر الدقيق الذى لا يطلع عليه كل أحد فرتبة الدقائق أجل من مرتبة الحقائق ولذلك أضرب عنها بلفظ بل المشعرة بالترقى (قوله منبئة عن تنبيهات مبنية على تنبيهات تنبه الراقدين على أوطئة الغفلات) جمع وطاء وهو ما ينام عليه كاللحاف وغيره (قوله فى ظلمة ليل الحجب والجهالات) افراد الظلمة والليل مع جمع الحجب والجهالات اشارة الى قوله صلى الله عليه وسلم الكفر كله ملة واحدة وايماء الى تساوى أقدامها فى عدم الوصول (قوله فقد طلع الصباح) أى ظهر الحق (قوله بل أوشك أن تطلع شمس الحقيقة من مغربها) فان الحقيقة انما تختفى بالصور الرسمية عن نظر المحجوبين وفى آخر الزمان تترقى الاستعدادات حتى تصير تلك الصور بعينها وسائل انكشاف الحقائق فقد طلعت الشمس من مغربها هذا مع أن أنوار الحقائق انما تشرق فى آفاق نفوس المستعدين من سواد بلاد المغرب خصوصا من حضرة الشيخ المحقق الاوحد والامام المدقق المؤيد عين أعيان الشهود انسان عين الوجود محيى الدين محمد الاندلسى الطائى رضى الله تعالى عنه وأرضاه هذا ولا تظن أنا نرفض الظواهر ونقصر المقصود من اشارات الكتاب والسنة على التأويل بل نثبت الظاهر على مراد الله ورسوله ونستنبط منه بطريق الرمز حقائق أخرى باطنة (قوله وتقع الامثال الواردة فى مغربها) الانبياء كلهم خصوصا سيدنا الخاتم عليه وعليهم السلام أشاروا الى خواص آخر الزمان وغرائبه وقد قربت الساعة وعجائبها الموعودة (قوله عن لسان استعداد) الحق سبحانه وتعالى لا يمنع الفيض عن القابل فالدعاء الصادر عن لسان الاستعداد مستجاب البتة وتنكير الاستعداد اما للتعظيم ايماء الى أن الاستعداد المستدعى للاجابة استعداد عظيم أو للابهام فانه عسى أن يكون الطالب لها استعدادا خفيا غير ما يظهر على صاحبها من الطالبين الملتمسين لها ظاهرا (قوله والله الهادى الى سبيل الرشاد) وجه مناسبة الخاتمة للفواتح ظاهر فان ابرازها انما يكون للهداية (قوله ان ربك لبالمرصاد) أى كائن على الصراط المستقيم ليهدى اليها (قوله تمهيد) هذا كالمقدمة للمباحث الآتية ولذا عنون بالتمهيد (قوله وكون الماهيات) قد اشتهر بين الطوائف ان الماهيات غير مجعولة فاستشعر أن يقال ما ذكرته مخالف لما تقرر عند الحكماء بل عند العقلاء فأجاب بأن عدم مجعولية الماهيات بمعنى أنها ليست بذاتها أثر الفاعل ممنوع وكيف لا وكل ما يفرض انه أثر الفاعل ماهية من الماهيات فلا بد ان ينتهى الى ما يكون التأثير فيه بحسب الذات فثبت التأثير فى الذات وبمعنى أن كون الانسان مثلا انسانا لا يحتاج الى جاعل ظاهر وبديهى ولا ينافى ما ذكرنا لان مرادنا أن الماهيات بذواتها أثر الفاعل أى الفاعل مستتبع لذات المعلول

ثم ان العقل ينتزع من المعلول الوجود ويصفه به كما هو رأى الاشراقيين لا أن الفاعل يجعله متصفا بمعنى هو الوجود كما هو مذهب المشائين فاذا صدرت ذات المعلول عن العلة لا يحتاج الى جاعل يجعل تلك الذات نفسها فهى مستغنية بعد صدورها عن العلة عن جاعل يجعلها اياها وذلك لا يستلزم نفى احتياجها فى ذاتها الى الجاعل بالمعنى الذى حققناه بل يحقق ذلك الاحتياج هذا قول اجمالى وتفصيله يطلب فى حواشينا على الكتب الحكمية (قوله تذكرة واستبصار) وسم بالتذكرة لانه بحث مفروغ عنه فى الحكمة يتذكره ههنا ليستعان به فى المباحث المترتبة عليها (قوله تبصرة) لما كان فيها افادة مالم يتبين فى العلوم المتداولة وسمها بالتبصرة (قوله تنبيه) يعنى ان الحقائق كلها اذا اعتبرت ذوات مستقلة مباينة لذات العلة كما هى فى مدارك المحجوبين فهى ممتنعة وجودا وظهورا أما الاول فلان غير الحق الواجب بذاته لا يمكن أن يكون موجودا وأما الثانى فلان الظهور انما ينشأ من ارتباطها بالوجود الحق وهى بهذا الاعتبار أخذت مغايرة له ذاتا فلا يتصور ارتباطها به وأما اذا أخذت من حيث هى تابعة له قائمة به فهى موجودة بمعنى ارتباطها بالوجود أى ظاهرة فالاعيان الثابتة أعنى تلك الحقائق بذواتها التى يعتبرها الوهم ليست بموجودة أصلا مثلا الانسان عينه الثابتة هى الماهية المغايرة للحق المتصف بالصفات المخصوصة وهى ليست بموجودة أصلا لا حقيقة لاستحالتها ولا بمعنى ارتباطها بالوجود لانها من تلك الحيثية لا ارتباط لها بالوجود أصلا بل انما يصبغ الحق به بمعنى أن رسمه يظهر فيه فيصير الوصف المجرد عن الذات موجودا بمعنى انه متعلق بالوجود فان الموجود عند المحققين ما هو حقيقة الوجود وغيره لا يصير موجودا بمعنى الاتصاف فان الوجود ليس وصفا قائما بغيره بل ذاتا مستقلا ثم يصير غيره موجودا بمعنى تعلقه بالوجود وظهوره فافهم هذا المجمل فيهديك الى التفصيل والله يحق الحق وهو يهدى السبيل (قوله تنبيه) وجه العنوان ظاهر فان المذكور فيه معلوم بالقوة القريبة من الفعل مما سبق (قوله تذكرة أخرى) وجه العنوان ظاهر باعتبار أن أصل هذا البحث أعنى استحالة انعدام الشئ بالمرة من المباحث المذكورة فى الكتب الحكمية وكان الظاهر على منوال البحث السابق ان يوسم هذا الاصل بالتذكرة ثم يردف باستحالة انعدام الممكنات كلها مادية أو مجردة بالنظر الى ما هو ذاتها بالحقيقة معنونا بالتبصرة الا انه لما كان قريبا بحسب المأخذ فان البحث السابق معد له ومقرب اعدادا تاما وتقريبا كاملا لم يلتفت الى ذلك وجعلا بحثا واحدا وعنون بالتذكرة على سبيل التقريب اشارة الى أن غاية القرب من الافهام بحيث انه بمنزلة مخزون مذهول عنه يحتاج الى التذكرة (قوله تنبيه) وجه العنوان انه مما يعلم من السابق بالقوة (قوله فزوال المعلول بالحقيقة) حمل الظهور على الزوال

باعتبار الاستلزام الظاهر مبالغة في ذلك الاستلزام كما يقال عدم العدم هو الوجود وزوال الصورة الفاسدة هو حدوث الصورة الكائنة الى غير ذلك من النظائر (قوله فهو اذن من مزايا العلة) أي زوال المعلول في الحقيقة راجع الى مزايا العلة لاعتباراته وجميع الاعتبارات والشؤن باعتبار افراد زوال المعلول (قوله ازاحة وهم مما سبق واثارة فهم مما يلحق وقوله فكل ما قيل أو يقال) اشارة الى ذلك وهذه اللمعة نافعة جدا في تلك المطالب العالية فاحفظها واحتفظ بها (قوله بسط وطاء) تمهيد مقدمة لما يعقبه (قوله اذا اعتبرت الامتداد الزماني وجدته شأنا) اشارة الى أن الحوادث باسرها شأن واحد فان الامتداد السرمدي المعبر عنه بالزمان وما ينطبق عليه من الحوادث بمنزلة خط واحد لا جزء فيه بالفعل ونسبة الازمنة والحوادث المتعاقبة اليه نسبة الاجزاء المفروضة في الخط اليه وتحقيقه أن الاجرام الفلكية لها حركة واحدة بالشخص هي التوسط بين الاوضاع المفروضة يرتسم منها في الخيال الامتداد السرمدي المعبر عنه في عرف أهل النظر بالحركة بمعنى القطع والزمان مقدار ذلك الامتداد الموهوم وكما لا جزء في الزمان بالفعل لا جزء في ذلك الامتداد أيضا بالفعل ثم ان هذه الحركة تستتبع حركة المواد العنصرية في كيفياتها المحسوسة والاستعدادية حركة واحدة مستمرة على منوال وحدتها واستمرارها فكما لا جزء فيها بالفعل كذلك ليس في هذه الحركة أيضا جزء بالفعل ونسبة الصور المتعاقبة الى حركة تلك المواد نسبة الاجزاء المفروضة في حركات الافلاك والزمان اليها بل نسبة الالوان المتعاقبة والكميات المتعاقبة في حركة الكيفية والكمية ليها فكما لا وجود لتلك الالوان والمقادير في الحركة والكيفية والكمية بالفعل كذلك لا وجود لتلك الصور أيضا بالفعل وما يتراءى من استمرار بعض الصور وبقائه زمانا بمنزلة ما يتراءى من استمرار الكيفية والكمية في الحركتين المذكورتين فان شيأ منها لا يستمر ولا يبقى زمانا ولكن قد لا يظهر التفاوت للحس لقلته فيخيل اليه انه أمر واحد مستقر فافهم ذلك فانه اجدى من تعاريق العصا (قوله فما ظنك بأعلى شواهق العوالي) هو الحق تعالى (قوله تشبيه) وجه العنوان مستغن عن البيان (قوله منها وجه احاطة علم الاول تعالى) لما تبين أن الحوادث لا تعاقب لها بالنسبة الى الله تعالى فجميع الحوادث حاضرة لديه من غير ترتب وتعاقب ومضي واستقبال فهو تعالى عالم بكل منها في وقتها من غير تبدل في ذلك العلم المحيط أصلا ويعلم مضيها واستقبالها وحضورها بالنسبة الينا أيضا من غير اتصافها بالنسبة اليه بشيء من المضي والاستقبال والتشبيه السابق أقرب تمثيلا في تقريب ذلك الى الافهام (قوله فانه مما خفي على كثير من أهل الجدال) حتى ان المتكلمين قالوا ان العلم قديم والتعلق حادث ولا يخفى أن هذا يفضي الى نفي علمه تعالى بالحوادث في الازل لان العلم

مالم يتعلق بشئ لم يتصف صاحبه بكونه عالما بذلك الشئ الا بالقوة كما أن البصر اذا لم يتعلق بشئ لم يتصف صاحبه بكونه مبصرا اياه بالفعل والحاصل أن انكشاف الشئ المعين لابد فيه من تعلق العلم به ولا يكفى فيه حصول صفة العلم الذى يثبتونه من غير تعلق به والا كان الواحد منا مال ذهوله عن الاشياء عالما بها وهو باطل والحكماء لذلك انكروا علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئى وجميع ذلك لعدم اطلاعهم على جلية الامر (قوله ومنها كيفية وجود الحوادث وزوالها) فان وجودها عبارة عن انقراضها باعتبار الحضور لدينا وزوالها عبارة عن غيبوبتها بالنسبة الينا ووجه حضورها وغيبوبتها بالنسبة الينا أن المشار اليه بقولنا انا أمر موهوم متعين واقع بين طرفى المنقضى والآتى لان المفروض فى الزمان والحركة الحاضرة المفروضة فى الحركة الامتدادية والانائية أيضا من الحوادث فكل ما قارن من حدودها المفروضة لحد مفروض من انائيتنا المذكورة فهو حاضر لدينا وما سواها فان اتصف قبل تلك المقارنة لحد مفروض من الانائية فهو ماض وان لم يتصف بعد وسيتصف فهو مستقبل (قوله والتخلص عن الشبه التى يلزم على تحقيق سبب حالها الخ) يعنى أن تحقيق سبب وجود الحوادث مشكل فى الحكمة الرسمية وذلك لان سبب وجودها ان كانت قديمة يلزم قدم الحوادث وان كانت حادثة يلزم الدور أو التسلسل فأجابوا عن ذلك باستنادا الحوادث الى اسباب معدة لها غير متناهية ممتنعة الاجتماع وهى الاوضاع الفلكية المتصلة بحركتها السرمدية وكل من تلك الاوضاع مسبوق بغيرها الا الى نهاية وزعموا أن التسلسل فى الامور الغير المجتمعة جائز لعدم اجتماع آحادها فلا تمكن العقل من التطبيق بينها الذى هو مدار البرهان الدال على استحالة التسلسل عندهم وأنت خبير بانه لان عدم اجتماعها فى الخارج لايدل على امتناع التطبيق العقلى الراجع الى فرض الانطباق بينها وأيضا الممكنات أوائل الصادرات عن الواجب هى العقول المجردة وهى قديمة فكيف يتصور صدور الحوادث عنها وارتباط تلك الحوادث بتلك الامور القديمة فى سلسلة العلية فحاولوا التفصى عن ذلك بأن الحركة لها جهتان احداهما حيثية ذاتها وهى كون الجسم بحالة يصح أن يفرض له فى كل آن فرض من الاوضاع غير الفرض المفروض فى الآن السابق واللاحق ويعبر عن هذا المعنى بالتوسط بين الاوضاع وهى بهذا الاعتبار قديمة مستمرة من الازل الى الابد والثانية حيثية النسب التى تلزمها وهى بهذا الاعتبار حادثة ضرورة ان النسبة المفروضة بحسب القرب والبعد من النهاية المفروضة فى كل آن غير المفروضة له فى آن آخر فالحركة قديمة من حيث الذات حادثة من حيث العوارض اللازمة فهى مستندة من حيث الذات الى القديم ومن حيث العوارض مستندة اليها الحوادث ولا يخفى أن هذا

الكلام غير منقح فان تلك العوارض اما مستندة الى الذات والمفروض أنها قديمة
أو الى مباديها وهي أيضا قديمة أو الى غيرهما وهو منتف هذا كله في علة وجود
الحوادث وأما علة زوالها ففيه أيضا اشكال لان سلسلة الحوادث المتعاقبة المنتهية
الى ذلك الحادث هي الجزء الاخير من العلة التامة عندهم بمعنى أن جميع تلك
الحوادث لها مدخل في وجود ذلك الحادث باعتبار وجودها السابق وعدمها
الطارئ فاذا وجد ذلك الحادث فلا يمكن زوالها الا بزوال علتها التامة وعلتها التامة
مركبة من المبادي القديمة وتلك الحوادث المتعاقبة من حيث انها كانت موجودة
ثم صارت معدومة وزوال المبادي القديمة محال وكذا زوال تلك الحوادث من هذه
الحيثية فانها الى الابد متصفة بأنها صارت معدومة بعدما كانت موجودة وهي بهذا
الاعتبار كانت متممة للعلة التامة وزوالها بهذا الاعتبار محال فيلزم زوال المعلول
مع بقاء علته التامة على حالها فطريق التفصي عنه أن تلك السلسلة علة تامة لوجود
الحادث بشرط انتفاء حادث معين هو المانع من وجود ذلك الحادث فاذا وجد ذلك
الحادث المانع زالت العلة التامة بزوال جزئها أعني انتفاء المانع الذي هو معتبر فيها
فان وجود المانع مستلزم لزوال انتفائه فان أورد عليه أنه يلزم أن يعود ذلك الحادث
بزوال المانع على تقدير كونه جائز الزوال لتحقق العلة التامة بجميع أجزائها
فلهم أن يدفعوا ذلك بأن عدم المانع السابق على وجوده جزء لعلة الحادث لا عدمه
المسبوق بوجوده فزواله بعد وجوده لا يصير متمما للعلة التامة أو يقولوا ان اتصاف
الحادث بالعدم بعد اتصافه بالوجود يستلزم امتناع اتصافه بالوجود ثانيا بناء على
استحالة اعادة المعدوم والامور المذكورة علة تامة لوجوده بشرط انتفاء اتصافه
بالعدم بعد الوجود فهذا الانتفاء جزء آخر من العلة التامة وهي مفقودة حينئذ ثم
يبقى أن ذلك الحادث المانع يحتاج في زواله الى حادث آخر مانع عنه وهكذا فاما أن يدوم
ذلك المانع فيلزم عنه زوال كل حادث من حدوث حادث أبدي وهو غير لازم عندهم
أو يزول فيكون هناك حادث آخر مانع عنه وهكذا فيلزم أن يكون هناك سلاسل
غير متناهية من الحوادث يستند كل واحد من آحادها الى واحد من آحاد الاخرى
في زوالها وهو منتف والمخلص منه أن يقال ان الحادث المانع هو من آحاد سلسلة
الحوادث المتعاقبة لا خارج عنها فاذا انتهت سلسلة الاوضاع الفلكية الى حادث معين
كوجود صورة معينة فتلك الاوضاع علة لوجود تلك الصورة بشرط عدم وجود
الوضع المقتضي لانتفاء تلك الصورة ثم تلك السلسلة الوضعية بعينها تنساق الى
وجود ذلك الوضع المانع من وجود تلك الصورة فتنتفي تلك الصورة عند وجود ذلك
الوضع وتحدث صورة أخرى يقتضيها ذلك الوضع ثم يبقى على ذلك انا ننقل الكلام الى
زوال ذلك الوضع فان كان لحدوث الوضع اللاحق وقد تقرر عندهم أن الوضع السابق

بوجوده وزواله علة لحدوث الوضع اللاحق لزم الدور وان كان لزوال الوضع السابق وقد كان زواله جزأ اخيرا من علة حدوثه بجامعا له يلزم كون علة الحدوث والزوال أمرا واحدا بعينه ضرورة أن تمام ما فرض علة للزوال من المبادى القديمة والاوضاع المتعاقبة وزوال الوضع السابق على هذا الوضع الذى فرض مانعا هو بعينه علة للحدوث ولو كان زوال ذلك الوضع لزوال أمر آخر خارج عن سلسلة الاوضاع أو لحدوث أمر آخر كذلك لزم أن يكون هناك سلاسل غير متناهية من الحوادث يستند آحاد كل منها فى زوالها الى آحاد الاخرى فى وجودها أو زوالها والحوادث الغير المتناهية لا تنتظم الا بالحركات الغير المتناهية فيلزم أن يكون فى الوجود اجسام غير متناهية متحركة وهو باطل وهذا لا يمكن التفصى عنه بوجه يخلو عن حزازة اذ غاية ما يمكن أن يقال ان هذه الاوضاع غير موجودة فى الخارج بل هى مفروضة كالآنات المفروضة فى الزمان والحدود المفروضة فى المسافة كما صرح به الفارابى واذا لم تكن موجودة فى الخارج لا تقتضى علة موجودة فى الخارج ولا يخفى ما فيه فان تلك الاوضاع وان سلم أنها غير موجودة فهى ليست فرضية محضة ضرورة أن الوضع المقارن للآن من اليوم غير الوضع المقارن لمثل الآن من الامس لان العقل يشير الى هذا الوضع فيحكم عليه بأنه مقارن لهذا الآن وبانه ليس مقارنا لذلك الآن حكما صادقا مطابقا للواقع ولو حكم بعكس هذا لم يكن مطابقا للواقع ولو كان فرضا محضا لم يكن أحد الحكمين أولى بالصدق من الآخر فهب أن ذلك الوضع غير موجود فى الخارج الا أن له نحوا من الوجود ولو بالقوة القريبة قربا لم يكن له فى الآن السابق فلا بد له من علة ثم اذا زال عنه هذا النحو من الوجود فلا بد له من علة أيضا فان الوصف الذى لم يكن لشئ ثم ثبت له لا بد له من علة ثم اذا زال ذلك الوصف عن ذلك الشئ فلا بد له أيضا من علة ضرورة سواء كان ذلك الوصف موجودا بالفعل أو بالقوة أو غيره الى أى معنى كان ولا مخلص من تلك الشبه والشكوك الا بما حققناه من حال الحوادث أنها ترجع الى أمر واحد مستمر لا تبدل فيه لكن تفرض فيه امور متكثرة بحسب الفرض متبدلة بحسب النسب الواقعة بينها متغيرة بحسبها من حيث المقارنة وعدمها وتلك النسب الواقعة بينها معلولة لذلك الامر الوحدانى دفعة واحدة كما فصل الكلام فيه فى المتن (قوله ومنها سر النسخ) أى الحكمة والغاية المطلوبة وهو مراعاة المصالح التى هى مقتضى خصوصيات الازمنة وما يقارنها من الاستعدادات وحقيقته وهى مقارنة بعض الحدود المفروضة فى الحكم التشريعى المستقر للحدود المفروضة فى الحكم الايجادى المستقر (قوله وانه ليس يوهم نقضا) أى فى الاحكام الالهية كما تخالج الاوهام القاصرة بأن الحكم بحرمة الشئ ناقض الحكم بحليته كما أن الحكم بوجوده ناقض الحكم بعدمه (قوله أو نقصا) كما توهم بعض الوهماء

ان الحكم بحلية الشئ والحكم بحرمته يتناقضان فيلزم الجهل على الحاكم أولا وآخرا ضرورة أن احد الحكمين كاذب ويقرب من هذا مانقل عن بعض التابعين في سلوك مسالك التحقيق من استشكاله حكم الفقهاء بنجاسة الخمر نجاسة عينية مع اباحتها في الاديان السالفة وذلك وهم بعيد عن امثاله فان معنى النجاسة العينية لاينافي تقييدها بالزمان اذ ليس معناها أنها ليقتضي ذات الخمر كيف والاحكام الشرعية جميعها وضعية بل معناها كونها نجسا مادامت حقيقتها باقية في زمان نبينا صلى الله عليه وسلم ولايزول عنها حكم النجاسة الى أن تستحيل الى الخل ففي تلك الحال تزول صورتها النوعية الخمرية وتحدث الصورة النوعية الخلية وأعجب منه ماتكلف بعض من تلاء التفصي عن هذا الوهم الذي تخيله شكا عظيما حقيقا بأن يشمر عن ساق الاجتهاد في دفعه فقال ان الخاتم عليه السلام كان هو الواقف على حقائق الاشياء والمستجاب في قوله اللهم أرنا الاشياء كما هي ولذلك ظهر له ماخفي على من قبله من الانبياء من حرمتها لاحليتها وهذا العذر أشد من الجرم وأنت بما فصلنا لك واقف على جلية الحال بتوفيق الله تعالى وهو موفق لكل خير وكمال (قوله فان الحكم التدويني) أي التشريعي سماه بذلك لكونه مدونا كافة الناس بالتدوين به (قوله يحاذي الحكم التكويني) أي الايجادي والحكم الاول عند المحققين ينشأ من الكلام الذي هو صفة حقيقية منشأة من المضارعة العينية الواقعة بين العلم والارادة والحكم الثاني من القول المعبر عنه بكن كما قال الله تعالى انما أمره اذا أراد شيأ أن يقول له كن فيكون والحكم التكويني القولي واجب الاطاعة وجوبا ذاتيا بحيث يمتنع التخلف عنه عقلا والحكم التدويني الكلامي واجب الاطاعة وجوبا وضعيا شرعيا يمتنع التخلف عنه شرعا بمعنى أن الشرع يمنع التخلف عنه ويحكم بوجوب عدمه كما أن العقل يمنع التخلف عن الاول ويحكم بامتناعه فافهم (قوله تذكرة) وجه العنوان ظاهر بذلك وهي ههنا شروع في الاشارة الى تحقيق المعاد وتفصيل بعض أحواله (قوله تبصرة) وجه العنوان يظهر مما سبق في تضاعيفه ويحصل هذه التبصرة ان الحقيقة مغايرة لجميع الصور التي تجلي فيها على المشاعر الظاهرة والباطنة الجسمانية والروحانية مغايرة من حيث ذاتها لامن حيث الوجود وان تلك الحقيقة في حد ذاتها قابلة للظهور بصور مختلفة الاحكام وان جميع الصور التي تظهر هي بها متساوية الاقدام بالنسبة اليها وليس بعضها أولى بها من البعض في حد ذاتها وانما تختص تلك الصور بصور تعينها لها احكام المواطن والمشاعر فالعلم حقيقة واحدة تظهر في مواطن اليقظة بصورة عرضية محتجبة عن الحس الظاهر مدركة بالعقل كلية وبالوهم جزئية وهي بعينها تظهر في مواطن الرؤيا بصورة جوهرية أعني صورة اللبن وكما أن الظاهر على المدارك الباطنة في اليقظة حقيقة العلم كذلك الظاهر على المشاعر في الرؤيا حقيقة العلم

الا أنه يتجلى فى كل موطن بصورة بعينها بعينه لهذا الموطن ثم ان المحبوب المنغمس فى أحكام الطبيعة الذى لا يعرف الحقائق الا بصورها لتعوّدها بالعوائد المألوفة الطبيعية ينكر الحقيقة عند تبدل الصورة ولا يعرفها لتحوّلها فى ملابسها لكن العارف الدراك الذى له نفس قوية لا يسير مغلوبا بالاحكام خصوصيات المواطن ولا يحجبها حكم موطن عن أحكام المواطن الاخر يعرفها فى سائر ملابسها ولما كانت هذه النكتة خفية مخالفة لما ارتكز فى الطباع المألوفة المتمكنة فى العوائد المألوفة مع جلالة شأنها وكونها مرقاة الى الاطلاع على أسرار غيبية أمر بايقانها وأشار الى نباهة شأنها بقوله فأيقن ذلك فانه مدرك عزيز المنال (قوله تعبيه) وجعه به لكونه معلوما بالقوة مما سبق (قوله اطلعت على حقيقة الانطباق بين العوالم) فانها بأسرها صور لحقيقة واحدة متخالفة من جهة تخالف أحكام المواطن التى تستوطنها النفس فى مدارج صعودها ومدارك هبوطها والمدارك التى هى مقتضى تلك المواطن (قوله بل على حقيقة العوالم) فانها صور تظهر على النفس فى مواطنها (قوله بل انكشف عليك أسرار غامضة) من أحوال المبدا وظهوره فى الكثرات فان ذلك يحصل و يتقوم بالنفس ومراتبها (قوله وأسرار المعاد) من ظهور الاعمال والاخلاق الظاهرة فى النشأة الدنيوية بالصورة الخاصة وفى النشأة الاخروية بالصور التى تقتضيها أحكام تلك النشأة الاخروية كما فصل فى الشريعة الحقة (قوله واطلعت على سر قوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين) فان الآية بظاهرها تدل على احاطة جهنم بالكافرين فى الزمان الحال ولا حاجة الى الصرف عن الظواهر بناء على التحقيق الذى سبق فان الاخلاق الرذيلة والعقائد الباطلة التى هى محيطة بهم فى هذه النشأة هى بعينها جهنم التى ستظهر فى الصور الموعودة عليهم كما أنذرهم الشارع عليه السلام الا أنهم لا يعرفون ذلك لعدم ظهورها فى هذه النشأة عليهم بتلك الصور وهم لفرط جهلهم بالحقائق لا يعرفون الحقائق الا بصورها وأما النفس المحيطة بالحقائق وتقلبها فى الصور بحسب المواطن فتعرف حقيقة الامر بل قد ينعكس ذلك الى مرآة خيالها التى هى مشكاة مصابيح النفس فتشاهد تلك الصور بأعيانها كما مع مشاهدتها للصور المحسوسة فان النفوس القوية لا يشغلهم شأن عن شأن ولا يلهيهم موطن عن موطن وان لم تكن هذه الحال دائمة لهم بل مختلفة بحسب خواص الاوقات وما يتبعها من الاحوال كما ورد فى الحديث المشتمل على رؤيته عليه السلام الجنة والنار وهو فى الصلاة حذاء الحائط و ربما يشغل بعض المكاشفين مشاهدة صورة تلك المواطن عن صور هذا الموطن على عكس حال المحجوبين كما سمعت من استاذى العالم العامل محيى الملة والدين رحمه الله نقلا عن بعض من لاقاه من الثقات أنه كان فى بعض النواحى رجل من الاولياء فدخل

عليه ذات يوم واحد من أهل الدنيا وكان الولي مستغرقا في حاله فلما نظر اليه
قال لخادمه أخرج هذا الحمار ولم يكن يرى منه الا صورة الحمار ثم بعد أن زال عن
هذه الحال أخبره الخادم بما جرى فقال ما قلت الا ما رأيت ولم أكن واقفا على
ما تقول (قوله وقوله تعالى ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما الخ) فان ظاهرها يدل
على وقوع هذه الحال في الحال وكذا الحديث يدل على وقوع الجرجرة في الحال
والجرجرة بمعنى الصب وهو متعد فيكون فاعل قوله يجرجر الضمير الراجع الى الذين
ونار جهنم مفعوله أو بمعنى الحركة وحينئذ هو لازم وفاعله نار جهنم (قوله ان
الجنة قيعان الخ) فان الحديث يدل على أن هذا القول بعينه غراسها (قوله الى غير
ذلك من غوامض الحكم والاسرار الالهية) منها حقيقة قوله عليه السلام
الدنيا مزرعة الآخرة فانه كما أن البذر هو مادة ما ينبت منه بل هو الذي يظهر بعينه
بعد انبساطها بصورة الشجرة وأغصانها وأوراقها وأثمارها فكذا الاعمال
والاخلاق المكتسبة في الدنيا مادة الجنة والنار وهي بعينها تظهر في ذلك الموطن
بصورة ما يظهر فيهما من الملاذ والمكاره ثم لا اشكال في الشك والتحقيق وقد فصل
مضمونه في الحاشية السابقة (قوله وفي آخر صورة مستقلة مستغنية) لم يقل بصورة
جوهرية لئلا يتوهم أن الجوهرية مخصوصة بالوجود الخارجي فانه مخالف لما اصطلح
عليه أهله فانهم عرفوا الجوهر بأنه الممكن الذي اذا وجد في الاعيان لم يحتج
الى محل يقومه فيصدق عليه مع وجوده في الذهن وافتقاره اليه أنه لا يحتاج الى المحل
المقوم في الوجود الخارجي وعرفوا العرض بأنه الممكن القائم بالغير فالجوهر الموجود
في الذهن جوهر وعرض معا لصدق تعريفهما عليه والموجود في الخارج جوهر
لا عرض فالتنبيه في أن العرضية ثابتة للجوهر باعتبار وجودها في الذهن منتفية
عنه في الوجود الخارجي ولما لم يكن ذلك ملاك الامر بل العمدة على ما يحصله الذوق
الصحيح وكان الغرض منه تأنيس المستعدين من الممارسين لذلك الفن حتى لا ينبو
طبعهم لمنافرته لما تعودوه قال فاجعل ذلك تأنيسا تكسر به صولة نبو طبعك الخ (قوله
زيادة كشف) وسمه به لان تفصيل ما سبق وما ذكر في هذا الفصل ظاهر لا خفاء
فيه (قوله ومن ثمة) أقول ان شأن العلم تكثير الواحد وذلك في العلم التفصيلي المحصل
بما يلي الجنبة السافلة من النفس ونهايته في المشاعر الظاهرة (قوله وتوحيد الكثير
وذلك في العلم الحقيقي الاجمالي المتقوم بما يلي الجنبة العالية من النفس وكماله
في المدرك الشهودي المعبر عنه بنور الولاية وهو مرتبة من مراتب صفاء النفس لا مزيد
عليه وان كان لها مراتب متفاوتة ويليه في الشرف مرتبة الذوق وهو قد يكون
فطريا وقد يكون مكتسبا كما في طبع الشعر والالحان والبلاغة وغيرها الا أن الذوق
الفطري الذي يلي مرتبة الولاية عزيز الوجود جدا ولو وجد لا يستغني بالكلية

عن المخالطة بخلاف ذوق الشعر والالحان وما يقرب منهما (قوله رمز) وجه العنوان ظاهر ولما كان من حق الرمز كونه بين الكشف والكتم لم يرخص الحال فى التعرض له بمزيد الكشف والتفصيل وهذه قلب هذه اللمعة وأصلها الذى سائر أبوابها بمنزلة فروعها وشعبها والسوابق واللواحق كافية فى تحقيقه لمن له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد (قوله تنبيه) وسمه به لانه مذكور بالقوة (قوله عددتها النفس بما لها من الاستعداد) اشارة الى أن ماين لفظى العدد والاستعداد من الاشتراك الاشتقاقى المنبه على الاشتراك فيما بين مبنيهما ومن تتبع اللغة العربية المعربة عن كنه الكل وجد فيها لطائف مفصحة عن أصول الحقائق كما تعرض لتفصيل نبذ منها بعض المتأخرين من أهل الذوق الكامل جزاه الله عن طلبة الحقائق حق الجزاء (قوله تكملة فى تحقيق النفس الانسانى ووجه التطبيق بينه وبين النفس الرحمانى) ووجه العنوان به ظاهر لان الغرض الاصلى من الرسالة تحقيق المبدا والمعاد وقد حصل ذلك مما سبق من الفصول لكن الاشارة الى بعض اللطائف المتعلقة بالكلام تكميل هذا المقصود فانه أخص خواص النفس التى هى مرجع الكل (قوله فكانها صدى لاصل الحقائق الخ) يعنى كان الكلمات صدى لتلك الحقائق فكأن الحقائق باعتبار صورها العلمية أصوات عينية وتلك الكلمات صداها وتلك الحقائق أصوات أصلية بالاتفاق والالفاظ عكسها اللائح على مرآة الهواء لشدة صقالة النفس واستدعاء الصقالة ظهور ما فى المتقابل من الصور الى ما يناسبها ويحاذيها والمناسبة بين النفس والهواء بمجانسة الروح الحيوانى الذى هو متعلق النفس ابتداء فان الروح الحيوانى جوهر هوائى وهذه المناسبة اقتضت انعكاس تلك الصور اليه والله أعلم (قوله فان ترك الاول ضلال) من حيث اضاعة تلك النفائس ووضعها عند من لا يعرف حقها ولا يتمكن من القيام بواجب حفظها والعمل بمقتضياتها حالا وقولا وفعلا (قوله واضلال) من حيث ان الملقى اليه اذا لم يفهم حقائقها انشوش عليه ما تقرر له من المجملات الحقة المنطبقة على التفاصيل المكلف بها العامة التى أخذها عن ألسنة حملة الشريعة الحقة فظل هائما فى مهاوى الحيرة وضل ضلالا بعيدا ولهذا نرى أكثر متشدقى زماننا بالمعارف قد ضلوا بمصاحبة أغتهم ومجالسة أجلتهم كانهم لم يستفيدوا منهم الا خباثة الاعتقاد ورذائل الاخلاق وفرط الاعجاب بهم وبما سمح به صروف الدهر من انتظام أمورهم ما تهم ولا يكادون يفقهون قولا ولا يستطيعون عنها حولا ترى أعاليهم الذين حفظوا من كتب الصوفية كلمات ما لهم علم بمواردها ومشارعها و يتلقونها الاعلى وجهها بل يحرفون الكلم عن مواضعه ويجعوا ما لا يشمون رائحته من كتبهم جمعا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا أولئك كالانعام بل هم أضل أعاذنا الله وسائر المسلمين

من الضلال والزلل ووفقنا لما يدنينا من العقد والقول والعمل وله الحمد يوافي عدد
نعمه ويكافئ مزيد فضله وكرمه والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وأحبابه
وتابعيه والحمد لله رب العالمين ولا عدوان الا على الظالمين حرر بمدينة الرها الثلاث
بقين من شهر صفر سنة ست وستين ومائة وألف (شرح الرسالة الوضعية) المنتخب من
بعض شروحها المقتصر على ما هو الاهم في تصحيح ألفاظها وتوضيح معانيها (هذه فائدة)
المشار اليه بهذه العبارات الذهنية التي أراد كتابتها او بيان أجزائها نزلت منزلة الشئ
المتشخص المشاهد المحسوس فاستعملت كلمة هذه الموضوعة لكل مشار اليه
مشاهد محسوس فيها والفائدة في اللغة ما حصلته من علم أو مال مشتق من الفيد
بمعنى استحداث المال أو الخير وقيل اسم فاعل من فأدته اذا أصبت فؤاده وفي العرف
هي المصلحة المترتبة على فعل من حيث هي ثمرته ونتيجته وتلك المصلحة من حيث
انها مترتبة على طرف الفعل تسمى غاية له ومن حيث انها مطلوبة للفاعل بالفعل
تسمى غرضا ومن حيث انها باعثة للفاعل على الاقدام على الفعل وصدور الفعل
لاجلها تسمى علة غائية والفائدة والغاية متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار
كما أن الغرض والعلة الغائية أيضا كذلك لان الحيثيتين متلازمتان ودليل اعتبار
كل حيثية فيما اعتبرت فيه اضافتهم الغرض الى الفاعل دون الفعل والعلة الغائية
بالعكس فالاولان أعم من الاخيرين مطلقا اذ ربما يترتب على فعل فائدة لا تكون
مقصودة للفاعل وأما حمل الفائدة على ما اشير اليه بهذه فحقيقة عقلية لغة وعرفا
اذ العبارات في نفسها فائدة اما باعتبار اللغة فقط واما باعتبار العرف فلانها مصلحة
مترتبة على تصحيح حروفها واخراجها من محالها ويجوز أن يكون مجازا في الاسناد
باعتبار أن لتلك العبارات مدخلا في حصول الفائدة تشتمل اشتمال الكل على أجزائه
على مقدمة وتقسيم وخاتمة ووجه الضبط أن ما يذكر فيها اما أن يكون مقصودا أولا
الاول التقسيم والثاني اما أن يتعلق به تعلق السابق باللاحق وهو المقدمة أو بالعكس
وهو الخاتمة (المقدمة) اللفظ قد يوضع لشخص بعينه كما اذا تصور ذات زيد ووضع
لفظ زيد بازائه فيقال هذا وضع خاص لموضوع له خاص وقوله بعينه في مقابلة
قوله بأمر عام أي قد يوضع اللفظ لمشخص باعتبار تعقله وتشخصه وقد يوضع له
باعتبار تعقله بأمر عام ذاتي كما في الحروف أو عرضي كما في المضمرات وأسماء الاشارات
وذلك بأن يعقل أمر مشترك بين المشخصات ثم يقال عبر عن التعيين الذي هو الوضع
بالقول اذ به يظهر ذلك التعيين غالبا هذا اللفظ موضوع لكل واحد من هذه
المشخصات بخصوصه بحيث لا يفاد ولا يفهم به الا واحد بخصوصه وانما قيد بالحيثية
دفعا لتوهم ان ما وضع له اللفظ مفهوم كل واحد من أفراد ذلك الاسم
المشترك حتى يستعمل فيه ويفهم هو منه وهو باطل قطعا وتصريحا بأن الموضوع

هذا الشخص من افراده وهذا الآخر كذلك دون حال من قوله بخصوصه أى لا يفاد به الا واحد متجاوزا القدر المشترك فانه غير مفاد ومفهوم منه على أنه المستعمل فيه بحسب الوضع على ما توهم بعض الظاهريين فى الضمائر وأمثالها وشرط استعمالها فى المشخصات التى هى افراد المعنى الموضوع له حتى لزمهم عدم استعمال اللفظ فى معناه الموضوع له وكونه مجازا دائما بلا حقيقة فتعقل ذلك المشترك آلة للوضع لأنه الموضوع له بتقدير اللام قيل ان عطفه على الخبر الذى هو آلة ان قرئ فتعقل مصدرا وان قرئ على صيغة المضارع المجهول من الثلاثى المجرد فانه منصوب على الحالية ولأنه عطف عليه أيضا بتقدير اللام فالوضع كلى والموضوع له مشخص (أقسام اللفظ) من حيث تشخص المعنى وعدمه وخصوص الوضع وعمومه على ما يقتضيه التقسيم العقلى أربعة لانه اما متشخص أولا وعلى كل تقدير فالوضع اما خاص أولا فالاول ما يكون موضوعا باعتبار تعقله بخصوصه ويسمى هذا الوضع وضعا خاصا الموضوع له خاص كما اذا تصورت ذات زيد ووضعت بازائه لفظ زيد والثانى ما وضع لمتشخص باعتبار تعقله لا بخصوصه بل بأمر عام ويسمى ذلك الوضع وضعا عاما الموضوع له خاص كأسماء الاشارات وهذا القسم هو الذى يعتنى بشأنه ويجب أن يكون معناه متعددا مثل المشترك والثالث ما وضع لأمر كلى باعتبار تعقله كذلك لا بخصوصه وشخصه سواء كان بملاحظة ذلك الكلى بخصوصه أو بأمر يشمله ويسمى وضعا عاما لموضوع له عام كما اذا تصور معنى الحيوان الناطق ووضع لفظ الانسان بازائه والرابع ما وضع لكلى باعتباره بخصوص بعض أفراده وهذا القسم مما لا وجود له بل يستحيل لان الخصوصيات لا يعقل كونها مرآة لملاحظة كليها بخلاف العكس واكتفى المصنف بالقسمين الاولين لعدم تحقق الرابع وظهور الثالث وعدم تعلق غرض به فيما هو المقصود الاصلى والقسم الاول وان كان كذلك الا أنه لما شارك الثانى الذى له خفاء وتعلق تام بالمقصود فى تشخص المعنى تعرض له لمزيد توضيح صاحبه (قوله فالوضع كلى) وانما وصف الوضع بالكلية والعموم مع أن الوضع المتعلق بوضع معين لا يكون الا معينا باعتبار أن ما هو وسيلة اليه فى تعقل الموضوع له بأمر عام مشترك بين أفراده فهو من وصف الشئ بما هو من صفات سببه وآلته وذلك أى اللفظ الموضوع المتشخص باعتبار أمر عام مثل اسم الاشارة فان هذا مثلا موضوعة للتأنيث بتأويل اللفظة أو الكلمة ووجه التذكير فى مسماه ظاهر وفى بعض النسخ موضوعه بالاضافة الى الضمير وحينئذ يكون بمعنى الموضوع له على الحذف والايصال ويكون مسماه عطفا تفسيريا له ومسماه المشار اليه المشخص مسماه مبتدأ والمشار اليه المشخص خبره وقيل صفة والخبر قوله بحيث لا يقبل الشركة فلا يقال هذا ويراد به مفهوم كلى بل لا يقصد بهذا الا واحد متشخص وكذا

الحال فى أنا وأنت (تنبيه) لفظ التنبيه يستعمل فى مقامين أحدهما أن يكون الحكم المذكور بعده بديهيا والثانى أن يكون معلوما من الكلام السابق وههنا الحكم المذكور بديهى أولى اذ تصور طرفيه بالاسناد يكفى فى الجزم بالنسبة وليس ماذكره استدلالا بل تنبيه يذكر فى صورة الاستدلال والبديهيات قد ينبه عليها ازالة لما قد يكون فى بعض الاذهان القاصرة من الخفاء ماهو من هذا القبيل أى ماصدق عليه اللفظ الموضوع لمتشخصات باعتبار اندراجها تحت أمر عام لا يفيد التشخص الا بقرينة معينة لان وجه افادته الواحد من تلك المتشخصات بعينه ليس الا وضعه له وهو لا يختص به لاستواء نسبة الوضع الى المسميات أى مع اشتراك الكل فى ذلك لابد فى افادة التعيين من أمر ينضم اليه به يحصل ذلك التعيين وهو المعنى بالقرينة فان قيل ماهو من هذا القبيل والالفاظ المشتركة سيان فى عدم افادة المعنى الموضوع له بدون القرينة وتعدد المعنى الموضوع له فما الفرق بينهما قلنا الفرق لزوم التعيين فى المعنى وعدمه ووحدة الوضع وتعدده فان قلت اللفظ بحسب استعماله فى معناه الحقيقى لا يحتاج الى قرينة دون المعنى المجازى على ماهو المقرر فكيف حكمت بالاحتياج قلنا المراد بما ذكره أن اللفظ الموضوع لمعنى يكفى فى صحة الاستعمال فى معناه كونه موضوعا لذلك المعنى ولا يحتاج الى القرينة بمجرد الاستعمال بخلاف المجازى فانه يحتاج الى قرينة بمجرد ذلك ليصرف عن ارادة المعنى الحقيقى الذى وضع اللفظ للاستعمال فيه ويحتاج القرينة فيما نحن فيه وفى المشترك لدفع مزاحمة المعانى الحقيقية وفهم المراد لا للاستعمال فيه (التقسيم) معنى التقسيم ضم قيدين أو أكثر الى مطلق ليصير ذلك المطلق بانضمام كل قيد قسما مباينا أو غيره مباين باعتبار تنافى القيود أو لا تنافيها (اللفظ الموضوع لمعنى) مدلوله الموضوع له اما كلى أو مشخص والاول أى الاول من قسم اللفظ وهو ما مدلوله كلى اما ذات أى مدلوله ذات وهو اسم الجنس أو مدلوله حدث وهو المصدر المراد بالذات ما لا يكون حدثا ولا مركبا منه ومن غيره والمراد بالحدث هو المعنى المعتبر فى جميع تصاريف المشتقات وانما أخرجه عن اسم الجنس ليبتنى عليه بيان معنى المشتق ومعنى الفعل فكأنه قال المدلول الكلى اما حدث وحده أو غيره وحده واما مركب منهما وذلك اما بأن يؤخذ غير الحدث من حيث انه يقيد به على وجه من الوجوه المعتبرة فى معانى الاسماء المشتقة واما بأن يؤخذ الحدث من حيث انه منسوب الى غيره نسبة تامة خبرية أو انشائية كما فى الافعال والمقصود بذلك نوع الضبط لا الحصر العقلى ولما كان اعتبار المركب منهما من غير اعتبار النسبة لا يفيد اختص ذلك المركب بما اعتبر فيه مع الطرفين نسبة فعبر عنه بقوله أو نسبة بينهما لانها السبب فى وضع اللفظ بازاء ذلك المركب وذلك اشارة الى النسبة بتأويل المذكور

اما ان يعتبر من طرف الذات وهو المشتق بأن تعتبر الذات أولا وتعقل نسبة وتقيد بالحدث وما اعتبر منه الذات المنسوبة الى الحدث على ما هو معنى المشتق واما أن يعتبر قيام ذلك الحدث به من جهة الحدوث وهو اسم الفاعل أو الثبوت وهو الصفة المشبهة أو وقوع الحدث عليه وهو اسم المفعول أو كونه آلة لحصوله وهو اسم الآلة أو مكانا وقع فيه وهو ظرف المكان أو زمانا له وهو ظرف الزمان أو يعتبر قيام الحدث به على وصف الزيادة على غيره وهو اسم التفضيل أو من طرف الحدث بان يعتبر الحدث أولا ثم يلاحظ انتسابه الى الذات وهو الفعل فيجعل الفعل من أقسام ما مدلوله كلي تأمل فان كون بعض معناه وهو الحدث كليا ظاهر وأما مجموع معناه الذي هو الحدث والنسبة المخصوصة التي لوحظت من حيث انها حالة بين ذلك الحدث وفاعله المخصوص آلة لتعرف حالهما مربوطا أحدهما بالآخر ففي كليته وصحة حمله على شيء نظر بل هو باعتبار تمام معناه كالحرف الثاني أي اللفظ كالحرف الثاني أي اللفظ الموضوع لمعنى متشخص فالوضع أي وضع اللفظ لذلك المتشخص اما متشخص أيضا بأن يكون الموضوع له متشخصا واحدا لوحظ بخصوصه أي بعينه أو كلي أي عام بأن يكون الموضوع له كلا من المتشخصات لوحظت اجمالا بأمر كلي يعمها صدقا والاول أي اللفظ الموضوع لشخص وضعا خاصا العلم أي العلم الشخصي المتبادر من لفظ العلم وأما العلم الجنسي فخارج عن مورد القسمة اذ معناه كلي والثاني أي اللفظ الموضوع لمتشخص وضعا عاما أقسام أربعة الحرف والضمير واسم الاشارة والموصول ووجه الحصر في هذه الاقسام أن مدلوله اما أن يكون معنى في غيره أي حاصلا في متعلقه ويتعين بانضمام ذلك الغير اليه يعني أنه لا يحصل في الذهن ولا في الخارج بنفسه بل يتحقق بانضمام متعلقه اليه ويتعقل بتعقله وهو الحرف كمن والى مثلا فان معنى من ليس مطلق الابتداء بل معناه ابتداء خاص متعلق بشيء معين فلا يفهم معناه الا اذا تعقل ذلك الشيء المعين لكنه ليس موضوعا للابتداء الخاص الا وضعا عاما فلا يلزم كونه مشتركا مع كون معانيه متعددة لكون وضعه لتلك المعاني وضعا واحدا أو لا يكون كذلك بأن يكون معنى حاصلا في نفسه متحصلا بدون انضمام أمر اليه واذ قد عرفت أن الالفاظ الموضوعة لمتشخصات وضعا عاما يحتاج حين استعمالها الى قرينة لافادة التعيين فالقرينة ان كانت في الخطاب اريد به المعنى المصدري يعني المخاطبة فيتناول ضمير المتكلم والغائب فالضمير كأنا وأنت وهو فان ما يفيد ارادة المعين منها انما هو الخطاب الذي هو توجيه الكلام الى حاضر ولما شارك اسم الاشارة والموصول والضمير الحرف في كونها موضوعة بأوضاع عامة لمخصوصة أشار الى الفرق بان تلك الاسماء معانيها مفهومات مستقلة بالمفهومية لكن لا يتعين شيء مراد من هذه الالفاظ الا بقرينة معينة على قياس الاسماء المشتركة

لفظا وأما الحرف فان مفهومه لا يستقل بالمفهومية بل هو آلة لملاحظة غيره فلا يتعقل
بنفسه ثم أشار الى ان الموصول وان كان موضوعا عاما للمشخصات مخصوصة
لكن المخاطب ربما لم يفهم من الموصول عرفا انحصاره فى شخص معين كقولك لمن سمع
أنه جاء واحد من بغداد الذى جاء من بغداد رجل عالم فبهذا الاعتبار عده كلباء مع جعله
من أقسام المشخص وأما الضمير واسم الإشارة اذا كانا باقيين على حالهما فلانه يفهم
المخاطب منه ما يمنع تصوره من الشركة وان كانت فى غيره فاما حسية بأن يشار
الى المراد بذلك اللفظ بعضو من الاعضاء المخصوصة وهو اسم الاشارة أو عقلية
بأن يشار الى المراد باللفظ بنسبة مضمون جملة اليه معهود بين المتكلم والمخاطب
انتسابه اليه ولقائل أن يقول كون الحرف وضميرى المتكلم والمخاطب موضوعة
لشخص ظاهر وأما كون ضمير الغائب فقد يعود الى الكلى ولفظ هذا قد يشار به
الى الجنس وكذا الذى قد يراد به كلى تعلق علم المخاطب والمتكلم بانتساب مضمون
جملة اليه كما اذا قيل الذى جعل مورد القسمة ههنا هو اللفظ الموضوع فلا يجوز
عد الموصولات واسم الاشارة والضمائر مطلقا من أقسام اللفظ الموضوع لمشخص
وقد أجيب عن الاشارة الى الجنس بأسماء الاشارة بابتنائها على جعله بمنزلة المحسوس
المشاهد ولم يتعرض لمثل ذلك فى ضمير الغائب والموصول ولا يبعد أن يرتكب
فى الموصول وأما ضمير الغائب فقد قال بعض المحققين الظاهر أن لفظ هو موضوع
للجزئيات المندرجة تحت مفهوم الغائب والمفرد المذكر سواء كانت جزئيات حقيقية
أو اضافية وهو الموصول قيل اللفظ الموضوع للمشخص بالوضع العام لا ينحصر
فى الاقسام المذكورة اذ أسماء حروف التهجى منه وكذا أسماء الكتب أقول أسماء
الكتب ليس مما نحن فيه اذ الكتاب الذى هو عبارة عن الالفاظ والعبارات
المخصوصة لا يتعدد الا بتعدد تلفظ اللافظ وذلك التعدد تدقيق فلسفى لا يعتبره
أرباب العربية ألا ترى أنهم يجعلون وضع الضرب والقتل وضعا شخصيا لا نوعيا
لجعل الموضوع أمرا معينا لا متعددا واسم الكتاب موضوع لامر واحد ملحوظ
بخصوصه فلا يكون موضوعا بالوضع العام وأما اسماء حروف التهجى فموضوعات
لمفهومات كليات صادقات على متعدد يرشدك اليه قول الصرفيين كل واو متحركة
مفتوح ما قبلها تقلب ألفا وقولهم كل واو وقعت رابعة فصاعدا ولم يضم ما قبلها
تقلب ياء وقولهم كل همزة ساكنة بعد همزة متحركة تقلب بما يجانس حركة
ما قبلها الى غير ذلك فان قلت اذا لم يتعدد اللفظ عندهم بتعدد التلفظ ولم يعتبر ذلك
التعدد فكيف يكون ما يطلق عليه أسماء حروف التهجى متعددا حتى يقال انها
موضوعات لمفهومات كلية صادقة على متعدد قلت كأنهم اعتبروا تعدد الحروف
بتعدد وقوعها فى الكلمات مثلا يجعلون واو القول غير واو الرضوان فاذكر أن

التعدد المستفاد من ادخال الكل في هذه الاسماء هو التعدد الحاصل بتعدد التلفظ فما لا يلتفت اليه (الفائدة) تشتمل على تنبيهات أي على كل منها ان أريد بها الالفاظ والا يلزم اشتمال الشيء على نفسه وان أريد بها المعاني تكون من قبيل اشتمال الظرف على المظروف باعتبار أن الالفاظ قوالب المعاني (الاول) أي التنبيه الاول الثلاثة أي الضمير واسم الاشارة والموصول مشتركة في أن مدلولاتها ليست معاني في غيرها يعني معاني هذه الثلاثة مشتركة في أن كلا منها تمامه معنى في نفسه ملحوظ قصدا مستقلا بالمفهومية وصالح للحكم عليه وبه وان كانت تلك المدلولات تحصل بالغير أي ليس كل من تلك المدلولات متحصلا في العقل بحسب فهمه فاوضع بازائه الا بانضمام قرينة اليه من الخطاب والاشارة حسا أو عقلا فهي أسماء أي اذا كانت معانيها بتمامها مستقلة بالمفهومية فهي أسماء لان الاسم ما يكون تمام معناه كذلك (التنبيه الثاني) الاشارة العقلية لا تفيد التشخص هذا اشارة الى الفرق بين الموصول والمضمر واسم الاشارة بأن الموصول مع القرينة التي هي الصلة لا يفيد الجزئية وعلل ذلك بقوله لان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية أما كون القيد كليا فظاهر نظرا الى أن مجرد الصلة لا يدل الا على انتساب مضمون جملة على ذات من غير تعيين وأما كلية المقيد مع أن معنى الموصول متشخص على ما قرره فمن حيث ان المفهوم للعام بالوضع من الموصول وحده حين الاطلاق ليس الا الامر الذي هو آلة لملاحظة المتشخصات ولا شك أنه كلي مقيد بمضمون الصلة الذي هو كلي أيضا فلا يفهم السامع منه بمجرد ذلك متشخصا مانعا من الشركة وان صح فهم المتشخص بانضمام أمر خارج كما اذا انحصر انتساب مضمون الصلة به على السامع بخلاف قرينة الخطاب والحس فان كلا منهما يفيد التشخص فيفهم السامع منهما ما يمتنع فيه الشركة فلذلك كانا أي المضمر واسم الاشارة جزئيين وهذا أي الموصول كليا وفيه بحث اذ الموصول موضوع للمتشخص على ما حقق وعدم فهم السامع المعين لا يوجب الكلية اللهم الا أن يقال المراد أن الموصول عد كليا نظرا الى فهم السامع من مجرد قرينة الصلة والاشارة العقلية مع قطع النظر عن الانحصار الخارجي لا أن الموصول كلي حقيقة فلا يستقيم كلامه اذ القرينة المفيدة للتشخص المحتاج اليها في الاستعمال ان اعتبرت فلا فرق وان لم تعتبر فلا فرق أيضا لعدم افادة الجزئية في الكل لكن لما كان المعتبر ظاهرا من القرينة هو مضمون الصلة حكموا بأن قرينة الموصول هي الصلة والاشارة العقلية المفهومة منها والمصنف بنى هذه التفرقة على ذلك (التنبيه الثالث) علمت من هذا أي مما سبق من مباحث التقسيم الفرق بين العلم والمضمر حيث صرح بخصوص المعنى والوضع في العلم وتعدد المعنى وعموم الوضع في المضمر وعلمت أيضا فساد تقسيم الجزئي اليهما دون الاشارة كما فعله بعضهم ظنا أي بناء على ظن أن ذلك أي اسم

الاشارة موضوع لامر عام الا أنه يتعين بقرينة الاشارة الحسية في استعماله في معين دون أصل الوضع ومدلول الضمير يتعين بالوضع الذي هو مناط الجزئية ووجه الفساد ما مر من أن التعين فيه أيضا وضعي كالعلم والمضمر (وقوله دون الاشارة) حال من ضمير اليهما أي متجاوزين اياه حيث لم يشمله التقسيم وقوله ظنا مفعول له للتقسيم (التنبيه الرابع) تبين لك من هذا أي من معنى التقسيم المذكور أن معنى قول النحاة الحرف يدل على معنى في غيره أنه لا يستقل بالمفهومية بأن لا يكون ملحوظا قصدا وبالذات بل يكون ملحوظا تبعا وعلى أنه وسيلة الى ملاحظة غيره وهذا لا يتضح غاية الاتضاح الا بتمهيد مقدمة فنقول ان المعاني قد تكون ملحوظة قصدا وبالذات وقد تكون ملحوظة تبعا غير مقصودة بذواتها بل على أنها آلة لملاحظة غيرها ومرآة لمشاهدة ما سواها وهي بالاعتبار الاول مستقلة بالمفهومية والتعقل وصالحة لان يحكم عليها وبها وبالاعتبار الثاني غير مستقلة وغير صالحة للحكم عليها وبها واستوضح ذلك من قولك قام زيد ونسبة القيام اليه فأنت في الحالتين مدرك لنسبة القيام اليه لكنها في الحالة الاولى مدركة من حيث انها حالة بين زيد والقيام وآلة لتعرف حالهما فكأنها مرآة لمشاهدتهما ولذلك لا يمكنك أن تحكم عليها أو بها وأما في الحالة الثانية فهي ملحوظة بالذات ومدركة بالقصد يمكنك اجراء الاحكام عليها بأنها من باب النسب والاضافات فهي على الاول غير مستقلة بالمفهومية وعلى الثاني مستقلة وهذا كما ان المبصر قد يكون مبصرا بالذات مقصودا بالابصار وقد يكون مبصرا تبعا على أنه آلة لابصار غيره كالمرآة فانك اذا نظرت اليها وشاهدت ما ارتسم فيها من الصورة فان قصدت الى مشاهدة الصورة فالمرآة في تلك الحالة مبصرة أيضا لكنها غير مبصرة قصدا بل تبعا ولا يمكن لك أن تحكم عليها أو بها كما يمكن على الصورة وان قصدت الى مشاهدة المرآة نفسها تكون صالحة لان تحكم عليها أو بها وتكون الصورة حينئذ مبصرة تبعا غير محكوم عليها أو بها فنسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى محسوساته واذا تمهد هذا فنقول معنى الابتداء له تعلق بغيره كالسير مثلا فذلك المعنى اذا لاحظه العقل قصدا وبالذات كان معنى مستقلا بالمفهومية صالحا لان يحكم عليه كما تقول الابتداء معنى اضافي وبه كما تقول ما يبحث عنه معنى الابتداء ويلزم منه ادراك متعلقه تبعا وبالعرض اجمالا وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء ولك بعد ملاحظته على هذا الوجه أن تقيده بمتعلق مخصوص فتقول ابتداء سير البصرة ولا يخرجه ذلك عن الاستقلال واذا لاحظ العقل أنه حالة بين السير والبصرة وجعله لمعرفة حالهما ومرآة لمشاهدة حالهما على هيئة الانضمام والارتباط كان معنى غير مستقل بالمفهومية غير صالح لان يحكم عليه أو به وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ من وهذا معنى ما ذكره

ابن الحاجب فى الايضاح حيث قال الضمير فى مادل على معنى فى نفسه يرجع الى المعنى أى مادل على معنى باعتباره فى نفسه وبالنظر اليه لا باعتبار أمر خارج عنه ولذلك قيل الحرف مادل على معنى فى غيره أى حاصل فى غيره أى باعتبار متعلقه لا باعتباره فى نفسه فقد اتضح أن ذكر متعلق الحرف انما وجب ليتحصل معناه فى الذهن اذ لا يمكن ادراكه الا بادراك متعلقه وهو آلة لملاحظته لان الواضع اشترط فى دلالته على معناه الافرادى ذكر متعلقه ولو لم يشترط ذلك لامكن فهم معناه والحكم عليه وبه فى نفسه فانه لا يرجع الى طائل وأيضا فحيث لا دليل على هذا الاشتراط فى الحروف سوى التزام ذكر المتعلق فى الاستعمال وهو مشترك بينها وبين الاسماء اللازمة الاضافة فالفرق الذى ذكروه بأن ذكر المتعلق فى الحروف لاجل الدلالة فى تلك الاسماء لتحصيل الغاية التى هى التوصل تحكم وأما بيان عموم الوضع فى كلمة من فهو أن الواضع تعقل معنى الابتداء مطلقا وهو أمر مشترك بين الابتداآت المشخصة التى كل منها ملحوظ تبعا ووضع لفظة من له أى لكل منها وقس على هذا سائر الحروف بخلاف الاسم والفعل فان معنى الاسم بتمامه مستقل بالمفهومية والفعل وان كان تمام معناه غير مستقل بالمفهومية وغير صالح للحكم عليه وبه الا أن جزء معناه أعنى الحدث مستقل بالمفهومية والحاصل أن قام مثلا يدل على حدث وهو القيام وعلى نسبة مخصوصة بينه وبين فاعله أعنى النسبة الحكمية الخبرية الجزئية فانها ملحوظة من حيث انها حالة بين الحدث وفاعله وآلة لتعرف حالهما الا أن أحدهما متعين بدلالة اللفظ والآخر وان كان متعينا فى نفسه بوجه ملحوظ بذلك الوجه والا لما أمكن ايقاع تلك النسبة لكن اللفظ لا يدل عليه فلا يتحصل هذا الجزء الا بملاحظة الفاعل فلا بد من ذكره كما هو حال متعلق الحرف فالفعل باعتبار مجموع معناه غير مستقل بالمفهومية فلا يصلح لان يحكم عليه بشئ لانه بجزء أعنى الحدث وحده مأخوذ فى مفهوم الفعل على أنه مسند الى شئ آخر فصار الفعل باعتبار جزء معناه محكوما به وممتازا عن الحرف ولم يبلغ الى مرتبة الاسم فان قلت لم جعل النسبة التامة مفهومة الى المنسوب وجعل المجموع مدلول لفظ الفعل ولم تضم الى المنسوب اليه كذلك مع انه حالة بينهما ولا اختصاص لها بأحدهما قلت لعل السبب فى ذلك أن النسبة قائمة بالمنسوب متعلقة بالمنسوب اليه كالابوة القائمة بالاب المتعلقة بالابن فان قلت كما ان مجموع الفعل والفاعل فى مثل قام زيد يستفاد منه نسبة غير مستقلة وطرفان كذلك الصفة نحو قائم فلم قلتم بجواز كون الصفة محكوما عليها ومحكوما بها أجيب بأن النسبة فى الفعل نسبة تامة منفردة بنفسها غير مربوطة بغيرها أصلا والمقصود من التركيب افادة تلك النسبة بخلاف الصفة فان النسبة المعتبرة فيها نسبة تقييدية غير تامة لا تقتضى انفراد المعنى المعتبر

عن غيره وعدم ارتباطها بغيرها ولا تكون هي أيضا مقصودة أصلية بالافادة من العبارة فلهذا جاز أن يلاحظ جانب الذات تارة فتجعل محكوما عليها وتارة جانب الوصف فتجعل محكوما بها وأما النسبة المعتبرة فيها فلا تصلح للحكم عليها ولا بها فان قلت ماذكرته من أن مجموع الفعل وفاعله لا يصلح لأن يكون محكوما به ينافي ماذكره النحاة من أن المسند في قولنا زيد قام أبوه هو الجملة الفعلية أجيب بأن المقصود ههنا حكمان أحدهما الحكم بأن أبا زيد قائم والثاني بأن زيدا قائم الاب ولا شك أن هذين الحكمين ليسا بمفهومين صريحا من هذا الكلام بل المقصود الاصلي أحدهما والآخر يفهم التزاما فان كان المقصود هو الاول فزيد في هذا الكلام باعتبار مفهومه الصريح غير محكوم عليه ولا به بل هو لتعيين المحكوم عليه وان كان المقصود هو الثاني فالمسند هو القيام المقيد بالاب ألا ترى أنك لو قلت قام أبو زيد وأوقعت النسبة بينهما لم يرتبط بغيره أصلا فلو كان معنى قام أبوه أيضا كذلك لم يرتبط بزيد ولم يقع خبرا عنه ومن ثمة تسمع النحاة يقولون قام أبوه جملة وليس بكلام لتجرده عن ايقاع النسبة بين طرفيها بقرينة ذكر زيد مقدما وايراد الضمير الدال على الارتباط الذي يستحيل وجوده مع الايقاع (التنبيه الخامس) قد عرفت مما سبق من الفرق بين الفعل والمشتق أن ضاربا لا يرد على حد الفعل النحويون حدوا الفعل بأنه مادل على معنى في نفسه مقترن بأحد الازمنة الثلاثة وأورد عليه أن ضاربا يصدق عليه هذا الحد وليس بفعل فالحد ليس بمانع وفيما سبق من الفرق بين الفعل والمشتق علم أنه لا يرد فانه أي الفعل مادل على حدث ونسبة الى موضوع وزمانها على أن الحدث أول ما اعتبر في مفهومه وضارب ليس كذلك لانه يدل على ذات ونسبة الحدث اليها فالملحوظ أولا في الفعل الحدث وفي المشتق الذات ويحتمل أن يعود الضمير في قوله فانه الى ضارب وتكون كلمة ما نافية (التنبيه السادس) ويعلم منه أي مما سبق من التقسيم الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس اعلم أن في اسم الجنس مذهبين أحدهما وهو الاكثر استعمالا أنه موضوع للماهية مع وحدة لا بعينها وتسمى فردا منتشرا كما ذهب اليه ابن الحاجب والزمخشري والآخر أنه موضوع للماهية من حيث هي هي كما ذهب اليه المصنف في التقسيم ولا يخفى أن علم الجنس غير مذكور في التقسيم فلا بد من تأويل لهذا الكلام وهو أن الفرق الذي ذكره مبني على قول من يجعل اسم الجنس موضوعا للماهية من حيث هي هي كما أن علم الجنس كذلك الا أن بينهما فرقا فان علم الجنس كأسامة وضع بجوهره للجنس المعين فيدل بجوهره على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطب متعينة عنده معهودة كما أن الاعلام الشخصية تدل بجواهرها بحسب الوضع على أن تلك الاشخاص معهودة متعينة لديه واسم الجنس كأسد لا يدل على ذلك التعين بجوهره أصلا بل وضع لغير معين من تلك الحقيقة ثم جاء التعين وهو معنى فيه من

خارج بالآلة من نحو اللام للتعريف فالتعين جزء من مفهوم علم الجنس وخارج عن مفهوم اسم الجنس فلما دل التقسيم على أن اسم الجنس موضوع للمعنى الكلى الذى هو نفس الحقيقة من غير اعتبار التعين وأن علم الجنس موضوع للحقيقة باعتبار التعين فيه أسند معرفة الفرق الى هذا التقسيم الدال على معنى الفرق تأمل (التنبيه السابع) الموصول عكس الحرف هذا اشارة الى فرق آخر بين الموصول والحرف يفهم التزاما من الفرق المذكور صريحا وهو استقلال المعنى وعدمه فان الحرف يدل على معنى فى غيره وتحصله وتعقله بها أى بذلك الغير الذى هو أى الحرف معنى فيه والموصول عكس ذلك اذ معناه أمر مبهم عند السامع يتعين عنده بما هو معنى أى بمفهوم الصلة الذى هو معنى فيه أى فى الموصول وانما قيدنا الابهام بكونه عند السامع لانتفاء الابهام فى المعنى المراد بالموصول بحسب الوضع عند المتكلم (التنبيه الثامن) الفعل والحرف يشتركان فى أنهما يدلان على معنى باعتبار كونه ثابتا للغير هذا اشارة الى علة امتناع الحكم على الفعل والحرف مستعملين فى معناهما وهى أن صحة الحكم على الشئ موقوف على ثبوته فى نفسه أى استقلاله بالمفهومية ليمكن اثبات غيره له وكل واحد من مدلوليهما غير مستقل بالمفهومية بل أمر ثابت للغير فمعنى من مثلا كما ذكر هو الابتداء الخاص الذى يكون آلة لملاحظة الغير كالسير والبصرة ومعنى ضرب هو ذلك الحدث المنسوب الى فاعل ما بحيث تكون النسبة مرآة لملاحظة طرفيها وآلة لمعرفتهما وهو من هذه الجهة أى كون كل من مفهومى الفعل والحرف أمرا غير ثابت فى نفسه بل لغيره لا يثبت له الغير أى لا يثبت الغير لكل منهما بل لا يثبتان الشئ منهما أصلا اذا كانا مستعملين فى معناهما وانما قيدنا بالاستعمال لئلا ينتقض بقولهم ضرب فعل ماض ومن حرف جر فان الالفاظ كلها من حيث أنفسها أى مقطوعا فيها النظر عن ارادة معانيها الموضوعة هى لها متساوية الاقدام فى صحة الحكم عليها وبها ومنهم من قال ضرب ومن مثلا فى تلك الصورة اسم باعتبار دعوى وضع الالفاظ الموضوعة لمعان لانفسها أيضا فى ضمن ذلك الوضع وحيث لا دليل لهم على تلك الدعوى الا ذكر اللفظ وارادة نفسه التزم عليهم دعوى وضع المهملات فى مثل قولهم جسق مهمل أو ثلاثة أحرف ولا يقدم عليها عاقل فضلا عن فاضل ولقائل أن يقول فحينئذ لا يكون آمنوا فى قوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا اسما لانتفاء وضعه ولا فعلا لان المراد به لفظه فلا يصدق قول النحاة ولا يأتى الكلام الا فى اسمين أو فعل واسم والجواب أن المراد من قولهم ولا يأتى الخ أنه لا يأتى الا فى اسمين حقيقة أو ما يقوم مقامهما وآمنوا من حيث ارادة نفس لفظه به كاسم مستقل بالمفهومية ولا بد من اعتبار هذا التأويل على هذا التقدير لئلا يشكل هذا الحصر وتعريف المبتدا والكلام اللهم الا أن يقال ذلك الحصر وتلك التعريفات

مبنية على اعتبار ما هو شائع فى الاستعمالات لا على اعتبار النوادر واذا كان معنى الفعل والحرف كذلك فامتنع الخبر عنهما مستعملين فى معناهما أى لا يصح أن يخبر عن معنيهما الا كليا بخلاف الاخبار بهما فان الفعل وان لم يصح الاخبار بتمام معناه لكنه يصح أن يخبر بجزئه الذى هو الحدث (التنبيه التاسع) الفعل مدلوله كلى ولما ذكر فى التنبيه الثامن جهة الاشتراك بينهما ذكر فى التنبيه التاسع جهة الافتراق اعلم أن الفعل باعتبار جزء معناه وهو الحدث كلى وأما باعتبار تمام معناه وهو الحدث والنسبة فى زمان معين الى موضوع ما ففى كليته نظر بل هو باعتبار تمام معناه كالحرف فكما أن لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء خاص بخصوصه كذلك لفظة ضرب موضوعة وضعا عاما لكل نسبة الحدث الى فاعل ما بخصوصها فجعله من أقسام اللفظ الموضوع لمعنى كلى غير مستقيم ولما كان الحدث الذى هو جزء معنى الفعل مستقلا بالمفهومية قد يتحقق فى ذوات متعددة صالحا للانتساب الى كل منها جاز نسبته الى خاص منه أى من كل واحد منها فيخبر به أى بالفعل باعتبار ذلك الحدث عن كون شئ وهو بهذا الاعتبار مسند دائما اذ قد اعتبر فى مفهومه ذلك النسبة بحسب الوضع فلذا لم يمكن جعله مسندا اليه دون الحرف اذ تحصل مدلوله أى تعقل مدلول الحرف الذى هو تحصله الذهنى انما هو بما يحصل له أى بتبعية ما يحصل مدلول الحرف له من متعلقه واذا كان غير مستقل فى التعقل والتحقق فلا يعقل لغيره فلا يكون مخبرا به كما لا يكون مخبرا عنه لذلك (التنبيه العاشر) فى ضمير الغائب وفى كليته نظر فتأمل وجه النظر أن الضمير مطلقا سواء كان للغائب أو للمتكلم أو للمخاطب موضوع لكل مشخصات وضعا كليا عاما فقد علم منه أن فى كلية الضمير باعتبار توهم وضع كل واحد من أفراده لمفهوم كلى كوضع هو مثلا لمفهوم الواحد الغائب المذكر نظرا وفى بعض النسخ فى كليته وجزئيته نظر وجهه أن كثيرا ما يكون المرجع اليه للضمير الغائب كليا كما يكون جزئيا والحكم بأنه فى أحدهما مجاز بعيد لكثرته فالجزم بكليته وجزئيته محل نظر وتأمل والحق أنه قد يكون كليا وقد يكون جزئيا والمصنف انما عده من الجزئيات نظرا الى أن أكثر أئمة اللغة عدوا المضمرات مطلقا من المعارف واعتبروا فيها الجزئية بناء على تعريفهم المعرفة بما وضع لشئ بعينه (التنبيه الحادى عشر) المقصود من هذا التنبيه الاشارة الى التفرقة بين الحروف وبين الاسماء التى تشابه الحروف فى التزام ذكر المتعلق وذلك مثل ذو وفوق فان مفهومهما كلى لانهما بمعنى صاحب وعلو وان كانا لا يستعملان الا فى جزئيين اضافيين بالنسبة الى معناهما الذى هو الصاحب والعلو لعروض الاضافة فلا يكونان جزئيين بحسب الوضع بل بمجرد استعمالهما فى الجزئيين الاضافيين اللذين قد يكونان جزئيين بحسب الوضع حقيقيين وقد يكونان كليين أيضا كما تقول الانسان ذو نطق وذو حياة ولذا لا يصح أن

فحمله على الجزئية الحقيقية على ما يتبادر من المقابلة بالكلي وظهرت التفرقة بينهما وبين الحرف اذ معنى الحرف جزئي مشخص كما بين (التنبيه الثاني عشر) لا يريبك أى لا يوقعك في ريبة وشك تعاور الالفاظ بعضها مكان بعض أى تناوب بعضها مكان بعض وان قرئ بالنصب فالمعنى تناوبها او تعاقبها بعضها مكان بعض على أن الجملة حال مؤكدة اذ المعتبر الوضع (ختم الرسالة بدفع ما عسى أن يخطر ببعض الاذهان) وهو أن الحكم بالكلية والجزئية والعلمية والموصولية وأمثالها للالفاظ انما هو باعتبار ما استعمل فيها من المعانى فاذا قلت مثلا جاء ذو مال وأردت به زيدا فيحتمل أن يتوهم بأنه جزئى لاستعماله فى جزئى وكذا اذا انحصر فى بلدة حفظ التوراة فى زيد فقلت الذى حفظ التوراة فى هذه البلدة حاضر فربما يتوهم أن هذه الالفاظ أعلام شخصية لاتحاد المراد من كل منها ومن العلم الشخصى ووجه الدفع ما ذكر أن المعتبر فى الالفاظ هو حال الوضع والموضوع له فى ذو أمر كلى وان استعمل ههنا فى مشخص فلا يكون جزئيا بخلاف زيد فانه جزئى لوضعه لذلك المشخص وكذا الحال فى مثل هذه الصورة هذا آخر ما اخترناه من شروح الوضعية للمولى على القوشجى والجامى والعصام قد حرره الفقير الى آلاء ربه ذى المواهب محمد المدعو بين الوزراء بالراغب واليا بابه الرقة سنة ثمان وستين ومائة وألف من هجرة من له العز والشرف وبعض ما يتعلق بحث الوضع وأقسامه مكتوب فى ق ١٩٥ (فى أن أسماء السور وأسماء الكتب والعلوم هل هى أعلام جنسية أو شخصية) قال المولى الشهاب فى تفسير سورة الفاتحة عند قول البيضاوى وتسمى أم القرآن والمراد بالتسمية وضع العلم لا الاطلاق وقال الفاضل الشريف فاتحة الكتاب صارت علما بالغلبة للسورة وقد ذكره فى الكشف أيضا وفى اجتماع الغلبة والتجوز نظر مع أنه مناف لما مر من النقل قيل وفيه خفاء أيضا لان القول بعلمية الجنس ضرورى لمنع الصرف ونحوه من الاحكام ويجب فى العلمية الشخصية تشخص المعين ولا تشخص هنا والاصح أن أسماء السور موضوعة لتلك الالفاظ المقروأة فتكون واحدة بالنوع كما فى التلويح وشرح المقاصد الا أن يقال مثل هذا المؤلف بحسب العرف يعد شخصا وأما جعلها وأمثالها من قبيل أسماء الاشارات فى عموم الوضع وخصوص الموضوع له فبعيد جدا وما ذكر فى عدم اعتباره فيهما من أنها لو كانت موضوعة لواحد من الخصوصيات كانت فى غيره مجازات وان كانت موضوعة لكل منها كانت مشتركة بين معان غير محصورة وان كانت موضوعة لمعان كلية لزم كونها مجازات لا حقائق لها والكل فاسد لا يتأتى هنا اذ قلما تستعمل فى شخص والا كثر استعمالها فى الكل فلا يلزم ما ذكروا والتفصيل فى شروح الرسالة الوضعية أقول الذى عليه المعول فى أسماء السور وأسماء الكتب والعلوم ونحوها أنها أعلام شخصية

تلك الالفاظ المخصوصة لا للصور الذهنية ولا للنقوش ولا للمركب منها وهى تعد في العرف شيأ واحدا شخصيا واختلاف الالفاظ وتعدده كتعدد أمكنة زيد لا يغير تشخصه لانها غير معتبرة فيه ومما يشهد له شهادة بينة تركيبها الاستقراء تسميتها بالجمل كقل هو الله أحد وانا أعطيناك الكوثر ومثله معهود معروف في الاعلام كتأبط شرا وبرق نحره وصرد در دون أسماء الجنس فانه وان لم يكن مفقودا فيها لكنه نادر وأما الاستدلال له بدخول اللام عليه كالكافية والشافية فليس بشئ لانه ليس مما يستدل بمثله وما قيل من ان العلمية الجنسية مما تفرد به الرضى وهو غير مسلم عند النحاة ودلالة الموصول على ماهية نوعية أو جنسية لا ترد عليه نقضا وفي شرح الفوائد الغياثية أسماء العلوم كاسماء الكتب اعلام أجناس عند التحقيق وضعت لانواع واعراض تتعدد بتعدد محالها القائمة بها كزيد وعمرو وقد تجعل أعلاما شخصية باعتبار أن التعدد باعتبار المحل يعد واحدا في العرف وهو انما يتم اذا لم تكن موضوعة للمفهوم الاجمالي انتهى وتردد السبكى في أسماء العلوم هل هي أعلام بالغلبة أو منقولات عرفية كالدابة ورجح الثاني انتهى في تحقيق ان ذا القرنين هو الاسكندر الرومي أو غيره قال أبو مسلم الاصفهاني في تفسير قوله تعالى ويسألونك عن ذى القرنين الآية اختلف الناس في أن ذا القرنين من هو فقيل هو الاسكندر بن فيلقوس اليوناني الذي ملك الدنيا والذي يدل عليه أن القرآن دل على أن الرجل المسمى بذى القرنين بلغ ملكه الى أقصى المغرب والمشرق قال الله تعالى حتى اذا بلغ مغرب الشمس الخ وقال حتى اذا بلغ مطلع الشمس الخ والى أقصى الشمال قال الله تعالى حتى اذا بلغ بين السدين وجد من دونهما قوما الخ وهذا هو تمام القدر المعمور من الارض ومثل هذا الملك البسيط لا شك أنه على خلاف العادات وما كان كذلك وجب أن يبقى ذكره مخلدا في وجه الدهر وأن لا يبقى مخفيا مستترا والملك الذى اشتهر في كتب التواريخ أنه بلغ ملكه الى هذا الحد هو الاسكندر ولما كان القرآن دل على أن ذا القرنين كان الاسكندر ظهر أن المراد بذى القرنين هو الاسكندر بن فيلقوس اليوناني ثم ذكروا في وجه تسمية الاسكندر بذى القرنين وجوها منها انه لقب به لبلوغه قرنى الشمس أى مطلعها ومغربها عن النبي صلى الله عليه وسلم سمى ذا القرنين لانه طاف قرنى الدنيا يعنى جانبيها شرقها وغربها ومنها سمى به لانه ملك الروم وفارس وروى الروم والترك ومنها انه انقرض في وقته قرنان من الناس ومنها انه كان له قرنان أى ضفيرتان ومنها انه كان على رأسه ما يشبه القرنين وغيرها من الوجوه المذكورة في كتب التفاسير قال الامام أبو منصور الثعالبي في كتابه الموسوم بالمضاف والمنسوب اليه في مادة ذى القرنين بعد ما ذكر أقوال المفسرين واختلافاتهم فيه ما نصه وكان الآراء والالسن واللغات والفرق مطبقة على أن ذا القرنين هذا هو الاسكندر الرومي قاتل

دار الماء فجد فيه نقل الناس أخباره من بعض المطابقة لما اقتص الله تعالى في كتابه والذي يقوى هذا الرأى اجتماع رواة الامم على أن السد الذى يدعى ردم يأجوج ومأجوج من صنع الاسكندر ولأنه لم ينقل الينا خبر ملك جمع بين الابطال فى المشرق والابعاد فى المغرب سواه انتهى ما هو المقصود وعلى ذلك الامام الرازى والبيضاوى والزمخشرى وصاحب القاموس وغيرهم من أهل التحقيق فلا تلتفت الى ما تراه فى بعض التفاسير والتواريخ والله أعلم بالصواب (الرسالة المشهورة للكاتب عبد الحميد الى الكتاب) أما بعد حفظكم الله يا أهل صناعة الكتابة وحاطكم ووفقكم وأرشدكم فان الله عز وجل جعل الناس بعد الانبياء والمرسلين صلوات الله عليهم أجمعين ومن بعد الملوك المكرمين أصنافا وان كانوا فى الحقيقة سواء وصرفهم فى صنوف الصناعات وضروب المحاولات الى أسباب معايشهم وأبواب أرزاقهم فجعلكم معاشر الكتاب فى أشرف الجهات أهل الادب والمروآت والعلم والرواية بكم تنتظم للخلافة محاسنها وتستقيم أمورها وبنصائحكم يصلح الله للخلق سلطانهم ويعمر بلدانهم لا يستغنى الملك عنكم ولا يوجد كاف الا منكم فموقعكم من الملوك موقع أسماعهم التى بها يسمعون وأبصارهم التى بها يبصرون وألسنتهم التى بها ينطقون وأيديهم التى بها يبطشون فأمتعكم الله بما خصكم من فضل صناعتكم ولا نزع عنكم ما أضفاه من النعمة عليكم وليس أحد من أهل الصناعات كلها أحوج الى اجتماع خلال الخير المحمودة وخصال الفضل المذكورة المعدودة منكم أيها الكتاب اذا كنتم على ما يأتى فى هذا الكتاب من صفتكم فان الكاتب يحتاج فى نفسه ويحتاج منه صاحبه الذى يثق به فى مهمات أموره أن يكون حليما فى موضع الحلم فهيما فى موضع الحكم مقداما فى موضع الاقدام محجاما فى موضع الاحجام مؤثرا للعفاف والعدل والانصاف كتوما للاسرار وفيا عند الشدائد عالما بما يأتى من النوازل يضع الامور مواضعها والطوارق أماكنها قد نظر فى كل فن من فنون العلوم فأحكمه فان لم يحكمه أخذ منه بمقدار ما يكتفى به يعرف بغريزة عقله وحسن أدبه وفضل تجربته ما يرد عليه قبل وروده وعاقبة ما يصدر عنه قبل صدوره فيعد لكل أمر عدته وعتاده ويهيئ لكل وجه هيئته وعادته فتنافسوا يا معشر الكتاب فى صنوف الآداب وتفقهوا فى الدين وابدؤا بعلم كتاب الله عز وجل والفرائض ثم العربية فانها ثقاف ألسنتكم ثم أجيدوا الخط فانه حلية كتبكم وارووا الاشعار واعرفوا غريبها ومعانيها وأيام العرب والعجم وأحاديثها وسيرها فان ذلك معين لكم على ما تسموا اليه هممكم ولا تضيعوا النظر فى الحساب فانه قوام كتاب الخراج وارغبوا بأنفسكم عن المطامع سنيها ودنيها وسفساف الامور ومحاقرها فانها مذلة للرقاب مفسدة للكتاب ونزهوا صناعتكم عن الدناآت واربؤا بأنفسكم عن السعاية والنميمة وما فيه أهل

الجهالات وإياكم والكبر والسخف والعظمة فانها عداوة مجتلبة من غير احنة
وتحابوا في الله عز وجل في صناعتكم وتواصوا عليها بالذي هو أليق بأهل الفضل
والعدل والنبل من سلفكم وان نبا الزمان برجل فاعطفوا عليه وواسوه حتى ترجع
اليه حاله ويثوب اليه أمره وان أقعد أحدكم الكبر عن مكسبه ولقاء اخوانه فزوروه
وعظموه وشاوروه واستظهروا بفضل تجربته وقديم معرفته وليكن الرجل منكم
على من اصطنعه واستظهر به ليوم حاجته أحوط منه على ولده وأخيه فان عرضت
في الشغل محمدة فلا يضفها الا الى صاحبه وان عرضت مذمة فليحملها هو من دونه
وليحذر السقطة والزلة والملال عند تغير الحال فان العيب اليكم معشر الكتاب
أسرع منه الى القراء وهو لكم أفسد منه لها فقد علمتم أن الرجل منكم اذا صحبه
من يبذل له من نفسه ما يجب له عليه من حقه فواجب عليه أن يعتقد له من وفائه
وشكره واحتماله وصبره ونصيحته وكتمان سره وتدبير أمره ما هو جزاء لحقه ويصدق
ذلك بفعاله عند الحاجة اليه والاضطرار الى ما لديه فاستشعروا ذلك وفقكم الله
تعالى من أنفسكم في حالة الرخاء والشدة والحرمان والمواساة والاحسان والسراء
والضراء فنعمت الشيمة هذه لمن وسم بها من أهل هذه الصناعة الشريفة واذا ولي
الرجل منكم أو صير اليه من أمر خلق الله وعياله أمر فليراقب ربه عز وجل وليؤثر
طاعته وليكن على الضعيف رفيقا وللمظلوم منصفا فان الخلق كلهم عيال الله
وأحبهم اليه أرفقهم بعياله ثم ليكن بالعدل حاكما وللأشراف مكرما وللفيء موفرا
وللبلاد عامرا وللرعية متألفا وعن أذاهم متخلفا وليكن في مجلسه متواضعا حليما
وفي سجلات خراجه واستقضاء حقوقه رفيقا واذا صحب أحدكم رجلا فليختبر
خلائقه فاذا عرف حسنها وقبيحها أعانه على ما يوافقه من الحسن واحتال لصرفه
عما يهواه من القبيح بألطف حيلة وأجمل وسيلة وقد علمتم أن سائس البهيمة اذا كان
بصيرا بسياستها التمس معرفة أخلاقها فان كانت رموحا لم يهجها اذا ركبها واذا كانت
شبوبا اتقاها من قبل يديها وان خاف منها شرودا توقاها من ناحية رأسها وان كانت
حرونا قمع برفق هواها في طرقها فان استمرت عطفها يسيرا فيسلس قيادها
وفي الوصف من السياسة دلائل لمن ساس الناس وعاملهم وخدمهم وداخلهم
والكاتب بفضل أدبه وشريف صنعته ولطيف حيلته ومعاملته لمن يحاوره من الناس
ويناظره ويفهم عنه أو يخاف سطوته أولى بالرفق لصاحبه ومداراته وتقويم أوده من
سائس البهيمة التي لا تحير جوابا ولا تعرف صوابا ولا تفهم خطابا الا بقدر ما يصيرها
اليه صاحبها الراكب عليها ألا فارفقوا رحمكم الله في النظر واعملوا فيه ما أمكنكم
من الروية والفكر تأمنوا باذن الله ممن صحبتموه النبوة والاستثقال والجفوة ويصير
منكم الى الموافقة وتصيروا منه الى المؤاخاة والشفقة ان شاء الله تعالى ولا يجاوزن

الرجل منكم في هيئة مجلسه وملبسه ومركبه ومطعمه ومشربه وبنائه وخدمه وغير ذلك من فنون أمره قدر حقه فإنكم مع ما فضلكم الله تعالى به من شرف صنعتكم خدم لا تحملون في خدمتكم على التقصير وحفظة لا تحتمل منكم أفعال التضييع والتبذير واستعينوا على عفافكم بالقصد في كل ما ذكرته لكم وقصصته عليكم واحذروا متالف السرف وسوء عاقبة الترف فإنهما يعقبان الفقر ويذلان الرقاب ويفضحان أهلهما ولا سيما الكتاب وأرباب الآداب وللأمور أشباه وبعضها دليل على بعض فاستدلوا على مؤتنف أعمالكم بما سبقت إليه تجربتكم ثم اسلكوا من مسالك التدبير أوضحها محجة وأصدقها حجة وأحمدها عاقبة واعلموا أن للتدبير آفة متلفة وهو الوصف الشاغل عن إنفاذ علمه ورويته فليقصد الرجل منكم في مجلسه قصد الكافي من منطقه وليوجز في ابتدائه وجوابه وليأخذ بمجامع حججه فإن ذلك مصلحة لفعله ومدفعة للتشاغل عن إكثاره وليضرع إلى الله في صلة توفيقه وإمداده بتسديده مخافة وقوعه في الغلط المضر ببدنه وعقله وأدبه فإنه إن ظن منكم ظان أو قال قائل إن الذي برز من جميل صنعته وقوة حركته إنما هو بفضل حيلته وحسن تدبيره فقد تعرض بظنه أو مقالته إلى أن يكله الله عز وجل إلى نفسه فيصير منها إلى غير كاف وذلك على من تأمله غير خاف ولا يقل أحد منكم إنه أبصر بالأمور وأحمل لعبء التدبير من مرافقه في صناعته ومصاحبه في خدمته فإن أعقل الرجلين عند ذوي الألباب من رمى بالعجب وراء ظهره ورأى أن صاحبه أعقل منه وأحمد في طريقته وعلى كل واحد من الفريقين أن يعرف فضل نعم الله عز وجل ثناؤه من غير اغترار برأيه ولا تزكية لنفسه ولا تكاثر على أخيه أو نظيره وصاحبه وعشيرته وحمد الله واجب على الجميع وذلك بالتواضع لعظمته والتذلل لعزته والتحدث بنعمته وأنا أقول في كتابي هذا ما سبق به المثل من تلزمه النصيحة يلزمه العمل وهو جوهر هذا الكتاب وغرة كلامه بعد الذي فيه من ذكر الله عز وجل فلذلك جعلته آخره وتممته به تولانا الله وإياكم يا معشر الطلبة والكتبة بما يتولى به من سبق علمه في إسعاده وإرشاده فإن ذلك إليه وبيده والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته من مقدمة ابن خلدون

(كتاب طاهر بن الحسين)

قلد المأمون لابنه عبد الله بن طاهر لما ولاه المأمون الرقة ومصر وما بينهما فكتب إليه أبوه طاهر كتابه المشهور عهد إليه فيه ووصاه بجميع ما يحتاج إليه في دولته وسلطانه من الآداب الدينية والخلقية والسياسات الشرعية والملوكية وحثه على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم بما لا يستغني عنه ملك ولا سوقة ونص الكتاب منقول من كتاب الطبري (بسم الله الرحمن الرحيم) أما بعد فعليك بتقوى الله وحده لا شريك له وخشيته ومراقبته عز وجل ومزايلة سخطه واحفظ رعيتك في الليل

والنهار والزم ما ألبسك الله من العافية بالذكر لمعادك وما أنت صائر اليه وموقوف
عليه ومسؤول عنه والعمل في ذلك كله بما يعصمك الله عز وجل وينجيك يوم القيامة
من عقابه وأليم عذابه فان الله سبحانه وتعالى قد أحسن اليك وأوجب عليك الرأفة
لمن استرعاك أمرهم من عباده وألزمك العدل فيهم والقيام بحقه وحدوده عليهم
والذب عنهم والدفع عن حريمهم وبيضتهم والحقن لدمائهم والامن لسبلهم وادخال
الراحة عليهم ومؤاخذك بما فرض عليك وموقفك عليه ومسائلك عنهم ومثيبك عليه
بما قدمت وأخرت وفرغ لذلك فهمك وعقلك وبصرك ولا يشغلك عنه شاغل فانه رأس
أمرك وملاك شأنك وأول ما يوفقك الله عز وجل به لرشدك وليكن أول ما تلزم به
نفسك وتنسب اليه فعالك المواظبة على ما افترض الله عز وجل عليك من الصلوات
الخمس والجماعة عليها بالناس قبلك وعلى سننها من اسباغ الوضوء وافتتاح ذكر الله
عز وجل فيها وترتل في قراءتك وتمكن في ركوعك وسجودك وتشهدك ولتصدق
فيها لربك نيتك واحضض عليها جماعة من معك وتحت يدك وادأب عليها فانها
كما قال الله عز وجل تنهى عن الفحشاء والمنكر ثم اتبع ذلك بالاخذ بسنن رسول
الله صلى الله عليه وسلم وبالمثابرة على خلائقه واقتفاء آثار السلف الصالح من بعده
فاذا ورد عليك أمر فاستعن عليه باستخارة الله عز وجل وتقواه وبلزوم ما أنزل الله
تعالى في كتابه من أمره ونهيه وحلاله وحرامه وائتمام ما جاءت به الآثار عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم ثم قم فيه بما يحق لله عز وجل عليك ولا تميلن عن العدل
فيما أحببت أو كرهت لقريب من الناس أو بعيد وآثر الفقه وأهله والدين وحملته
وكتاب الله عز وجل والعاملين به فان أفضل ما يتزين به المرء الفقه في دين الله والطلب له
والحث عليه والمعرفة بما يتقرب به منه الى الله عز وجل فانه الدليل على الخير كله
والقائد اليه والآمر به والناهي عن المعاصي الموبقات كلها وبها مع توفيق الله
عز وجل يزداد العبد معرفة له واجلالا له ودركا للدرجات العلى في المعاد
مع ما في ظهوره للناس من التوقير لامرك والهيبة لسلطانك والانسة بك والثقة
بعدلك وعليك بالاقتصاد في الامور كلها فليس شيء أبين نفعا ولا أحضر أمنا
ولا أجمع فضلا منه والقصد داعية الى الرشد والرشد دليل على التوفيق والتوفيق قائد
الى السعادة وقوام الدين والسنن الهادية بالاقتصاد فآثره في دنياك كلها ولا تقصر
في طلب الآخرة والاعمال الصالحة والسنن المعروفة ومعالم الرشد ولا غاية للاستكثار
البر والسعي له اذا كان يطلب به وجه الله ومرضاته ومرافقة أولياء الله في دار
كرامته واعلم أن القصد في شأن الدنيا يورث العز ويحصن من الذنوب وأنك لن تحوط
نفسك ومرتبتك ولا تستصلح أمورك بأفضل منه فأته واهتد به تتم أمورك وتزد
مقدرتك وتصلح خاصتك وعامتك وأحسن ظنك بالله عز وجل تستقم لك رعيتك

والتمس الوسيلة اليه فى الامور كلها واستدم به النعمة عليك ولا تتهمن أحدا من
الناس فيما توليه من عملك قبل أن تكشف أمره فان ايقاع التهم بالبراء والظنون
السيئة بهم مأثم فاجعل من شأنك حسن الظن بأصحابك واطرد عنك سوء الظن بهم
وارفضه فيهم يعنك ذلك على اصطناعهم ورياضتهم ولا يجدن عدو الله الشيطان
فى أمرك مغمزا فانه انما يكتفى بالقليل من وهنك فيدخل عليك من الغم فى سوء الظن
ما ينغص لذاذة عيشك واعلم أنك تجد بحسن الظن قوة وراحة وتكتفى به
ما أحببت كفايته من أمورك وتدعو به الناس الى محبتك والاستقامة
فى الامور كلها ولا يمنعك حسن الظن بأصحابك والرأفة برعيتك أن تستعمل المسئلة
والبحث عن أمورك والمباشرة لامور الاولياء والحياطة للرعية والنظر فيما يقيمها
ويصلحها بل لتكن المباشرة لامور الاولياء والحياطة للرعية فى النظر فى حوائجهم
وحمل مؤناتهم آثر عندك مما سوى ذلك فانه أقوم للدين وأحيا للسنة وأخلص نيتك
فى جميع هذا وتفرد بتقويم نفسك تفرد من يعلم أنه مسؤل عما صنع ومجزى
بما أحسن ومأخوذ بما أساء فان الله عز وجل جعل الدين حرزا وعزا ورفع من اتبعه
وعززه فاسلك بمن تسوسه وترعاه نهج الدين وطريقة الهدى وأقم حدود الله تعالى
فى أصحاب الجرائم على قدر منازلهم وما استحقوه ولا تعطل ذلك ولا تهاون فيه
ولا تؤخر عقوبة أهل العقوبة فان فى تفريطك فى ذلك ما يفسد عليك حسن ظنك
واعزم على أمرك فى ذلك بالسنن المعروفة وجانب البدع والشبهات يسلم لك دينك
وتقم لك مروأتك واذا عاهدت عهدا فأوف به واذا وعدت الخير فأنجزه واقبل الحسنة
وادفع بها واغمض عن كل ذى عيب من رعيتك واشدد لسانك عن قول الكذب
والزور وابغض أهل النميمة فان أول فساد أمورك فى عاجلها وآجلها تقريب
الكذوب والجراءة على الكذب لان الكذب رأس المآثم والزور والنميمة خاتمتها لان
النميمة لا يسلم صاحبها وقائلها لا يسلم له صاحب ولا يستقيم لمطيعها أمر وأحب أهل
الصلاح والصدق وأعز الاشراف بالحق وواصل الضعفاء وصل الرحم وابتغ بذلك
وجه الله تعالى واعزاز أمره والتمس فيه ثوابه والدار الآخرة واجتنب سوء الاهواء
والجور واصرف عنهما رأيك وأظهر براءتك من ذلك لرعيتك وأنعم بالعدل فى سياستهم
وقم بالحق فيهم وبالمعرفة التى تنتهى بك الى سبيل الهدى واملك نفسك عند الغضب
وآثر الوقار والحلم واياك والحدة والطيش والغرور فيما أنت بسبيله واياك أن تقول
انا مسلط أفعل ما أشاء فان ذلك سريع فيك الى نقص الرأى وقلة اليقين بالله وحده
لا شريك له وأخلص لله النية فيه واليقين به واعلم أن الملك لله يؤتيه من يشاء وينزعه
من يشاء ولن تجد تغير النعمة وحلول النقمة الى أحد أسرع منه الى جهلة
النعمة من أصحاب السلطان والمبسوط لهم فى الدولة اذا كفروا نعم الله واحسانه

واستظلوا بما آتاهم الله عز وجل من فضله ودع عنك شره نفسك ولتكن ذخائرك وكنوزك التي تدخر وتكنز البر والتقوى والعدل واستصلاح الرعية وعمارة بلادهم والتفقد لامورهم والحفظ لدمائهم والاغاثة لملهوفهم واعلم أن الاموال اذا كثرت وذخرت في الخزائن لا تثمر واذا كانت في اصلاح الرعية واعطاء حقوقهم وكف المؤنة عنهم نمت وزكت وصلحت العامة وتزينت به الولاة وطاب به الزمان واعتقد فيه العز والمنعة فليكن كنز خزائنك تفريق الاموال في عمارة الاسلام وأهله ووفر منه على أولياء أمير المؤمنين قبلك حقوقهم وأوف رعيتك من ذلك حصصهم وتعهد ما يصلح أمورهم ومعاشهم فانك اذا فعلت ذلك قرت النعمة عليك واستوجبت المزيد من الله عز وجل وكنت بذلك على جباية خراجك وجمع أموال رعيتك وعملك أقدر وكان الجميع لما شملهم من عدلك واحسانك أسلس لطاعتك وأطيب نفسا بكل ما أردت واجهد نفسك فيما حددت لك في هذا الباب ولتعظم خشيتك فيه فانما يبقى من المال ما أنفق في سبيل الله حقه واعرف للشاكرين شكرهم وأثبهم عليه واياك أن تنسيك الدنيا وغرورها هول الآخرة فتتهاون بما يحق عليك فان التهاون يورث التفريط والتفريط يورث البوار وليكن عملك لله عز وجل وفيه وارج الثواب فان الله سبحانه قد أسبغ نعمته عليك في الدنيا وأظهر لديك فضله فاعتصم بالشكر وعليه فاعتمد يزدك الله خيرا واحسانا فان الله عز وجل يثيب بقدر شكر الشاكرين وسيرة المحسنين وقض الحق فيما حمل من النعم والبس من الكرامة ولا تحقرن ذنبا ولا تمالئن حاسدا ولا ترحمن فاجرا ولا تصلن كفورا ولا تداهنن عدوا ولا تصدقن نماما ولا تأمنن غدارا ولا توالين فاسقا ولا تتبعن غاويا ولا تحمدن مرائيا ولا تحقرن انسانا ولا تردن سائلا فقيرا ولا تحسنن باطلا ولا تلاحظن مضحكا ولا تخلفن موعدا ولا تزهون فخرا ولا تظهرن غضبا ولا تأتين ندما ولا تمشين مرحا ولا تزكين سفيها ولا تفرطن في طلب الآخرة ولا تدفعن الايام عتابا ولا تغمضن عن ظالم رهبة منه أو محاباة ولا تطلبن ثواب الآخرة بالدنيا وأكثر مشاورة الفقهاء واستعمل نفسك بالحلم وخذ عن أهل التجارب وذوي العقل والرأي والحكمة ولا تدخلن في مشورتك أهل الرفة والبخل ولا تسمعن لهم قولا فان ضررهم أكثر من نفعهم وليس شئ أسرع فسادا لما استقبلت فيه أمر رعيتك من الشح واعلم انك اذا كنت حريصا كنت كثير الاخذ قليل العطية واذا كنت كذلك لم يستقم لك أمرك الا قليلا فان رعيتك انما تعتقد على محبتك بالكف عن أموالهم وترك الجور عليهم وأول من صافاك من أوليائك بالافضال عليهم وحسن العطية لهم فاجتنب الشح واعلم انه أول ما عصى به الانسان ربه وان العاصي بمنزلة خزي وهو قول الله عز وجل ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون فسهل طريق

الجود بالحق واجعل للمسلمين كلهم من فيئك حظا ونصيبا وأيقن أن الجود من أفضل
أعمال العباد فاعدده لنفسك خلقا وارض به عملا ومذهبا وتفقد الجند في دواوينهم
ومكاتبهم وأدرر عليهم أرزاقهم ووسع عليهم في معايشهم ليذهب الله بذلك فاقتهم
فيقوى لك أمرهم وتزيد به قلوبهم في طاعتك وأمرك خلوصا وانشراحا وحسب
ذي السلطان من السعادة أن يكون على جنده ورعيته ذا رحمة في عدله وحيطته
وانصافه وعنايته وشفقته وبره وتوسعته فزايل مكروه احد البابين باستشعار
فضيلة الباب الآخر ولزوم العمل به تلق ان شاء الله تعالى نجاحا وفلاحا واعلم أن
القضاء من الله تعالى بالمكان الذي ليس فوقه شيء من الامور لانه ميزان الله الذي
تعدل عليه أحوال الناس في الارض وباقامة النصف والعدل في القضاء والعمل
تصلح أحوال الرعية وتأمن السبل وينتصف المظلوم ويأخذ الناس حقوقهم
وتحسن المعيشة ويؤدى حق الطاعة ويرزق الله العافية والسلامة ويقوم الدين
وتجري السنن والشرائع على مجاريها بتنجيز الحق والعدل في القضاء واشتد في أمر
الله عز وجل وتورع عن النطف وامض لاقامة الحدود واقلل العجلة وابعد من الضجر
والقلق واقنع بالقسم وليسكن ريحك ويقر جدك وانتفع بتجربتك وانتبه في صمتك
واسدد في منطقك وانصف الخصم وقف عند الشبهة وأبلغ في الحجة ولا يأخذك في أحد
من رعيتك محاباة ولا مجاملة ولا لومة لائم وتثبت وتأن وراقب وانظر وتفكر وتدبر
واعتبر وتواضع لربك وارفق بجميع الرعية وسلط الحق على نفسك ولا تسرعن
الى سفك دم فان الدماء من الله عز وجل بمكان عظيم انتهاكا لها بغير حقها وانظر
هذا الخراج الذي استقامت عليه الرعية وجعله الله للاسلام عزا ورفعة ولاهله توسعة
ومنعة ولعدوه وعدوهم كبتا وغيظا ولاهل الكفر من معاهديهم ذلا وصغارا
فوزعه بين أصحابه بالحق والعدل والتسوية والعموم فيه ولا ترفعن منه شيئا عن
شريف لشرفه ولا عن غني لغناه ولا عن كاتب لك ولا عن أحد من خاصتك وحاشيتك
ولا تأخذن منه فوق الاحتمال ولا تكلفن أمرا فيه شطط واحمل الناس كلهم على
أمر الحق فان ذلك أجمع لالفتهم وألزم لرضا العامة واعلم أنك جعلت بولايتك خازنا
وحافظا وراعيا وانما سمي أهل عملك رعيتك لانك راعيهم وقيمهم وتأخذ منهم
ما أعطوك من عفوهم وتنفذه في قوام أمرهم وصلاحهم وتقويم أودهم واستعمل
عليهم ذوي الرأي والتدبير والتجربة والخبرة بالعلم والعمل بالسياسة والعفاف ووسع
عليهم في الرزق فان ذلك من الحقوق اللازمة لك فيما تقلدت وأسند اليك ولا يشغلنك
عنه شاغل ولا يصرفنك عنه صارف فانك متى آثرته وقمت فيه بالواجب استدعيت به
زيادة النعمة من ربك وحسن الاحدوثة في عملك واحترزت به المحبة من رعيتك
وأعنت على الصلاح فدرت الخيرات ببلدك وفشت العمارة بناحيتك وظهر الخصب

الى كورك وكثر خراجك وتوفرت أموالك وقويت بذلك على ارتياض جندك
وارضاء العامة بافاضة العطاء فيهم من نفسك وكنت محمود السياسة مرضى العدل
فى ذلك عند عدوك وكنت فى أمورك كلها ذا عدل وآلة وقوة وعدة فنافس فى هذا
ولا تقدم عليه شيأ تحمد مغبة أمرك ان شاء الله تعالى واجعل فى كل كورة من عملك
أمينا يخبرك أخبار عمالك ويكتب اليك بسيرهم وأعمالهم حتى كأنك مع كل
عامل فى عمله معاين لاموره كلها واذا أردت أن تأمرهم بأمر فانظر فى عواقب
ما أردت من ذلك فان رأيت السلامة والعافية ورجوت فيه حسن الدفاع والنصح
والصنع فأمضه والا فتوقف عنه وراجع أهل البصر والعلم به ثم خذ فيه عدته فانه
ربما نظر الرجل فى أمر من أموره وقد أتاه على ما يهوى فأغراه ذلك وأعجبه
فان لم ينظر فى عواقبه أهلكه ونقض عليه أمره فاستعمل الحزم فى كل ما أردت وباشره
بعد عون الله بالقوة وأكثر من استخارة ربك فى جميع أمورك وافرغ من عمل يومك
ولا تؤخره فان لغد أمورا وحوادث تلهيك عن عمل يومك الذى أخرت واعلم أن اليوم
اذا مضى ذهب بما فيه فاذا أخرت عمله اجتمع عليك عمل يومين فيشغلك ذلك حتى تمرض
منه واذا أمضيت لكل يوم عمله أرحت بدنك ونفسك وأحكمت أمور سلطانك
وانظر أحرار الناس وذوى السن منهم ممن تستيقن صفاء طويتهم وشهدت مودتهم لك
ومظاهرتهم بالنصح والمخالصة على أمرك فاستخلصهم وأحسن اليهم وتعاهد أهل
البيوتات ممن قد دخلت عليهم الحاجة فاحتمل مؤنتهم وأصلح حالهم حتى لا يجدوا
لخلتهم مسا وأفرد نفسك للنظر فى أمور الفقراء والمساكين ومن لا يقدر على رفع مظلمته
اليك والمحتقر الذى لا علم له بطلب حقه فسل عنه أخفى مسألة ووكل بأمثاله أهل
الصلاح من رعيتك ومرهم برفع حوائجهم وحالاتهم اليك لتنظر فيها بما يصلح الله به
أمرهم وتعاهد ذوى البأساء ويتاماهم وأراملهم واجعل لهم أرزاقا من بيت المال
اقتداء بأمير المؤمنين فى العطف عليهم والصلة لهم ليصلح الله بذلك عيشهم ويرزقك به
بركة وزيادة وأجر للاضراء من بيت المال وقدم حملة القرآن منهم والحافظين
لأكثره فى الجراية على غيرهم وانصب لمرضى المسلمين دورا تأويهم وقواما يرفقون
وأطباء يعالجون أسقامهم وأسعفهم بشهواتهم مالم يؤد ذلك الى اسراف فى بيت
المال واعلم أن الناس اذا أعطوا حقوقهم وأفضل أمانيهم لم يرضهم ولم تطب أنفسهم
دون رفع حوائجهم الى ولاتهم طمعا فى نيل الزيادة وفضل الرفق منهم وربما برم
المتصفح لامور الناس لكثرة ما يرد عليه ويشغل ذهنه وفكره منها ما يناله به مؤنة
ومشقة وليس من يرغب فى العدل ويعرف محاسن أموره فى العاجل وفضل ثواب
الآجل كالذى يستقبل ما يقربه الى الله تعالى ويلتمس رحمته فأكثر الاذن للناس
عليك وأرهم وجهك وسكن لهم حراسك واخفض لهم جناحك وأظهر لهم بشرك

ولن لهم في المسئلة والنطق واعطف بجودك وفضلك واذا أعطيت فأعط بسماحة وطيب نفس والتماس للصنيعة والاجر من غير تكدير ولا امتنان فان العطية على ذلك تجارة مربحة ان شاء الله تعالى واعتبر بما ترى من أمور الدنيا ومن مضى من قبلك من أهل السلطان والرياسة في القرون الخالية والامم البائدة ثم اعتصم في أحوالك كلها بأمر الله سبحانه وتعالى والوقوف عند محبته والعمل بشريعته وسنته واقامة دينه وكتابه واجتنب ما فارق ذلك وخالفه ودعا الى سخط الله عز وجل واعرف ما يجمع عمالك من الاموال وينفقون منها ولا تجمع حراما ولا تنفق اسرافا وأكثر مجالسة العلماء ومشاورتهم ومخالطتهم وليكن هواك اتباع السنن واقامتها وايثار مكارم معاليها وليكن أكرم دخلائك عليك وخاصتك عليك من اذا رأى عيبا فيك فلا تمنعه هيبتك من انهاء ذلك اليك في سر واعلامك ما فيه من النقص فان أولئك أنصح أوليائك ومظاهريك لك وانظر عمالك الذين بحضرتك وكتابك فوقت لكل رجل منهم في كل يوم وقتا يدخل عليك فيه بكتبه ومؤامرته وما عنده من حوائج عمالك وأمور كورك ورعيتك ثم فرغ لما يورده عليك من ذلك سمعك وبصرك وفهمك وعقلك وكرر النظر فيه والتدبر له فما كان موافقا للحق والحزم فأمضه واستخر الله عز وجل فيه وما كان مخالفا لذلك فاصرفه الى التثبت فيه والمسئلة عنه ولا تمنن على رعيتك ولا على غيرهم بمعروف تؤتيه اليهم ولا تقبل من أحد الا الوفاء والاستقامة والعون في أمور المسلمين ولا تصنعن المعروف الا على ذلك وتفهم كتابي اليك وأكثر النظر فيه والعمل به واستعن بالله على جميع أمورك فان الله عز وجل مع الصلاح وأهله وليكن أعظم سيرتك وأفضل رغبتك ما كان لله عز وجل رضا ولدينه نظاما ولاهله عزا وتمكينا وللذمة عدلا وصلاحا وأنا أسأل الله عز وجل أن يحسن عونك وتوفيقك ورشدك وكلاءتك والسلام (من مقدمة ابن خلدون) اعلم أن وظيفة السائل ثلاثة المناقضة وتسمى النقض التفصيلي والنقض ويسمى الاجمالي والمعارضة وهي ثلاثة معارضة بالمثل والقلب والغير فالسائل ان منع مقدمة الدليل مجردا عن الشاهد أو مقرونا به فهو المناقضة وأما المنع بالدليل فغصب بأن أقام الدليل على خلاف تلك المقدمة وان منع نفس الدليل بالشاهد فهو النقض وبلا شاهد فمكابرة وذلك الشاهد على نوعين أحدهما أن هذا الدليل بجميع مقدماته غير صحيح لتخلف الحكم عنه في تلك المادة لان المدلول لازم للدليل وتخلف اللازم عن الملزوم لا يمكن فلا يكون تخلف المدلول عن الدليل الا لفساد فيه وثانيهما استلزام الدليل المحال وذلك لان الامور المحققة في الواقع لا تستلزم المحال فاستلزامه المحال لا يكون الا لعدم صحته في الواقع وان منع المدلول بالدليل فهو معارضة والا فمكابرة ثم وظيفة المعلل عند المناقضة اثبات المقدمة الممنوعة بالدليل أو بالتنبيه عليها أو ابطال سنده

ان كان مساويا أو اثبات مدعاه بدليل آخر واما وظيفته عند المعارض فنفي شاهده بالدليل أو اثبات مدعاه بدليل آخر وأما وظيفته عند المعارضة فالتعرض لدليل السائل اذ يصير المعلل حينئذ كالسائل وبالعكس ان قلت انما كان منع الدليل بنفسه بلا شاهد مكابرة ولم يكن منع مقدمته بلا دليل مكابرة فما الفرق بينهما قلت ان معنى منع مقدمته هو اظهار السائل عدم علمه بهذه المقدمة وطلب الدليل عليه فلا يحتاج في الطلب الى الشاهد بخلاف منع الدليل فان معناه أن هذا الدليل ليس بصحيح بجميع مقدماته فيصير مدعيا ولا بد للمدعي من دليل وللمستند صيغ ثلاث احداها أن يقول لا نسلم هذا لم لا يجوز أن يكون كذا أو لا نسلم لزوم ذلك وانما يلزم هذا لو كان كذا أو لا نسلم هذا كيف كان كذا والحال انه كذا والكلام على السند من المعلل لا يخلو اما أن يكون على سبيل المنع وهو لا يفيد واما بالنفي بالدليل وهذا مفيد اذا كان السند مساويا للمنع يلزم من ابطاله دفع المنع ثم المعارضة ثلاثة معارضة بالقلب وبالمثل وبالغير لانه ان كان دليل المعارض عين دليل المعلل الاول فبالقلب كما في المغالطات العامة الورود أي التي يمكن ايرادها على الشيء وعلى نقيضه كما يقال الاعم كحيوانية زيد واقع لان الاخص كانسانية زيد اما واقع في الواقع أولا فان كان واقعا لزم وقوع الاعم قطعا وان لم يكن واقعا لزم وقوع الاعم في الجملة والا يكون الاخص مساويا للاعم فلا يكون الخاص خاصا فالسائل قد يقلبها ويجريها في نقيض المدعى بأن يقول عدم حيوانية زيد واقع لان الاخص كعدم جسميته اما واقع أولا وجوابها اختيار الشق الثاني لان عدم وقوع الاخص لا يستلزم وقوع الاعم لجواز أن لا يقعا وان كانت صورته كصورته بأن كانا من الشكل الاول مثلا فبالمثل والا فبالغير هذا خلاصة ماذكروا في فن المناظرة فمن أراد التفصيل واستيفاء الفن فليرجع الى رسالة حسين افندي وتقرير القوانين لبعاقلي زاده رحمهما الله تعالى والسلام (المناظرة) هي النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين اظهارا للصواب وقد يكون مع نفسه (والمجادلة) هي المنازعة في المسئلة العلمية لالزام الخصم سواء كان كلامه في نفسه فاسدا أولا واذا علم بفساد كلامه وصحة كلام خصمه فنازعه فهي المكابرة ومع عدم العلم بكلامه وكلام صاحبه فنازعه فهي المعاندة (والمغالطة) هي قياس مركب من مقدمات شبيهة بالحق وتسمى سفسطة أو شبيهة بالمقدمات المشهورة وتسمى مشاغبة وأما المناقضة فهي منع مقدمة معينة من الدليل اما قبل تمامه أو بعده والاول اما منع مجرد عن ذكر مستند المنع أو مع ذكر المستند وهو الذي يكون المنع مبنيا عليه كلا نسلم أن الامر كذا ولم لا يجوز أن يكون كذا أو لا نسلم كذا وانما يلزم هذا لو كان الامر كذا ويسمى أيضا بالنقض التفصيلي عند الجدليين والثاني وهو منع المقدمة بعد تمام الدليل اما مع منع الدليل أيضا بناء على تخلف حكمه في صورة بأن يقال

ما ذكر من الدليل غير صحيح لتخلف حكمه في كذا فالنقض الاجمالي لأن جهة المنع
فيه غير معينة بمقدمة من مقدمات الدليل مع تسليم الدليل ومع الاستدلال بما ينافي
ثبوت المدلول مع تسليم الدليل فالمعارضة فيقول المعترض للمستدل في صورة
المعارضة ما ذكرت من الدليل ان دل على ما تدعيه فعندي ما ينفيه أو يدل على
نقيضه ولا يثبته بطريقه فيصير المعترض بها مستدلا والمستدل معترضا وعلى المستدل
الممنوع دليله الدفع لما اعترض به عليه بدليل ليسلم له دليله الاصلي ولا يكفيه المنع
المجرد كما لا يكفي من المعترض بذلك فان ذكر المستدل دليلا آخر منع ثانيا تارة
قبل تمام الدليل وتارة بعد تمامه وهكذا يستمر الحال مع منع المعترض ثالثا ورابعا
ودفع المستدل لما يورد عليه الى أن يفحم أحدهما الآخر وأما في صورة المناقضة فان
أقام المانع دليلا على انتفاء المقدمة فالاحتجاج المذكور يسمى غصبا لأن المعترض
غصب منصب المستدل فلا يسمعه المحققون من أهل الجدل لاستلزامه الخبط
في البحث فلا يستحق الجواب وقيل يسمع ويستحق المعترض به جوابا والمناقضة
المصطلح عليها في علم الجدل هي تعليق أمر على مستحيل اشارة الى استحالة وقوعه
كقوله تعالى لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط والمعارضة في اللغة عبارة
عن المقابلة على سبيل الممانعة والمدافعة يقال فلان يعارضه أي يقابله بالدفع
والمنع ومنه تسمى الموانع عوارض وفي الاصطلاح تسليم دليل المعلل دون مدلوله
والاستدلال على خلاف مدلوله وما يطلق عليه المعارضة نوعان معارضة خالصة
وهي المصطلح المذكور ومعارضة مناقضة وهي المقابلة بتعليل المعلل سميت
بذلك لتضمنه ابطال دليل المعلل ومن شرط تحقق المعارضة المماثلة والمساواة
بين الدليلين في الثبوت والقوة والمنافاة بين حكميهما واتحاد الوقت والجهة والمحل
فلا يتحقق التعارض في الجمع بين الحل والحرمة والنفي والاثبات في زمانين في محل
واحد أو في محلين في زمان واحد لانه متصور وكذلك لا تعارض عند اختلاف الجهتين
كالنهي عن البيع وقت النداء مع دليل الجواز وان اجتمعت هذه الشرائط وتعذر
التخلص عن التعارض بهذا الطريق فنظر ان كانا عامين يحمل أحدهما على القيد
والآخر على الاطلاق أو يحمل أحدهما على الكل والآخر على البعض دفعا للتعارض
وان كانا خاصين يحمل أحدهما على القيد والمجاز على ما أمكن وان كان أحدهما
خاصا والآخر عاما يقضي الخاص على العام اتفاقا بالاجماع دفعا للتعارض وفي جمع
الجوامع يحصل من النصين المتعارضين ستة وثلاثون نوعا لانه لا يخلو اما أن يكونا
عامين أو خاصين أو أحدهما عاما والآخر خاصا أو كل واحد منهما عاما من وجه وخاصا
من وجه فهذه أربعة أنواع كل منها ينقسم ثلاثة أقسام لانهما اما معلومان
أو مظنونان أو أحدهما معلوم والآخر مظنون يحصل اثنا عشر وكل منهما اما أن يعلم

تقدمه أو تأخره أو يجهل فيحصل ستة وثلاثون والمناقضة في البديع تعليق الشرط على نقيضين ممكن ومستحيل ومراد المتكلم المستحيل دون الممكن ليؤثر التعليق في عدم وقوع المشروط فكأن المتكلم ناقض نفسه في الظاهر كقوله

والمرء يعرف ملكهم أو يباهي * اذا ما شبت أو شاب الغراب

لان مراده التعليق على الثاني وهو مستحيل دون الاول الذي هو ممكن لان القصد أنك لا تحكم أبدا من كليات أبي البقاء رحمه الله (أسماء الشهور العربية في الجاهلية) المؤتمر المحرم ناجر صفر خوان كشداد شهر ربيع الاول بصان كغراب ورمّان شهر ربيع الآخر حنين كأمير وسكيت وبالام فيهما اسمان لجمادى الاولى والآخرة الرنة كربى وبلالام اسم جمادى الآخرة الاصم رجب لانه لا ينادى فيه ياصاحباه وبالفلات العاذل اسم شعبان ناتق بلالام شهر رمضان الوعل اسم شوال ورنة اسم ذى القعدة برك كزفر اسم ذى الحجة كلها صحيح من القاموس (أسماء الايام) وكانت العرب تسمي يوم الاثنين أهون في أسمائهم القديمة أنشدني ابو سعيد قال أنشدني ابن دريد لبعض شعراء الجاهلية

أؤمل أن أعيش وأن يومي * بأول أو بأهون أو جبار

أم التالي دبار أم فيومي * بمؤنس أو عروبة أو شيار

من الصحاح للجوهري في هون (أسماء خيل السباق العشرة)

وهي مصلّ ومجلّ تالي * والبارع المرتاح بالسؤال

ثم حظيّ عاطف مؤمّل * ثم السكيت والاخير الفسكل

من حياة الحيوان للدميري الفسكل الذي يجيء في الحلبة آخر الخيل قال أبو الغيث أولها المجلي ثم المصلي ثم المسلي ثم التالي ثم العاطف ثم المرتاح ثم المؤمّل ثم الحظي ثم اللطيم ثم السكيت وقد يشدد ويقال سكيت وهو الفسكل والقاشور أيضا من العشر المعدودات وما جاء بعد ذلك لا يعتد به كذا ذكره الجوهري في مادة فسكل وسكت وصلى وقشر ولم يذكر المسلي بالسين في مادة سلا وما ذكره الدميري كما تراه (قداح الميسر العشرة) قال محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي في شرح المقامة التاسعة عشرة من شرح المقامات الحريرية وقد كنت جمعت قداح الميسر العشرة مرتبة في ثلاثة أبيات وهي

الفذ والتوأم والرقيب * والحلس ثم النافس المصيب

ومسبل ثم المعلى الاعلى * وبعده ثلاثة تخيب

وهو السفيح بعده المنيح * والوغد فاحفظ هكذا الترتيب

فالاول الفذ وله نصيب واحد من الجزور والثاني التوأم وله نصيبان والثالث الرقيب وله ثلاثة والرابع الحلس وله أربعة والخامس النافس وله خمسة والمخاصي في النظم

نصيبا لانه اختلف فيه فقيل هو الرابع وقيل هو الخامس فلما لم تثبت له المرتبة الخامسة
يقين دخله نقص والسادس المسبل بكسر الباء وله ستة والسابع المعلى وله سبعة وهو
أعلاها ثم الثامن والتاسع والعاشر محرومة لا نصيب لها وكانوا ينحرون الجزور
ويجزؤنه عشرة أجزاء وقيل ثمانية وعشرين جزأ ويجمعون القداح العشرة
ويضعونها في الربابة وهي شبيهة بالكنانة ويجيلونها ثم يضعونها في يد الحكم فيخرج
واحدا واحدا على اسم واحد واحد من الجماعة فيأخذ كل واحد من أجزاء الجزور
بقدر قدحه ومن خرج له قدح من الثلاثة المحرومة غرم ثمن الجزور وكانوا يطعمون
اللحم للفقراء بعد ذلك ولا يرون أكله ويعيبون من لا يدخل عليهم في الميسر ويسمونه برما
وهذا هو الميسر وهو قمار العرب انتهى وكذا في شروح الكشاف والبيضاوي
عند تفسير قوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان
الآية والقدح السهم قبل أن يراش ويركب فيه النصل وكان لاهل الجاهلية
سهام مكتوب على بعضها أمرني ربي وعلى بعضها نهاني ربي والثالث غفل فاذا خرج
الآمر مضوا على ماقصدوا من فعل واذا خرج الناهي تجنبوا عنه وان خرج الغفل
أجالوها ثانيا وذلك حرام في الشرع لقوله عز وجل " وأن تستقسموا بالازلام
والاستقسام بها هو ماذكرناه وهو استفعال من القسم فكأنهم كانوا يطلبون بها علم
ماقسم لهم ومالم يقسم كذا في البيضاوي وغيره من التفاسير وجعلنا كم شعوبا وقبائل
الشعب الجمع العظيم المنتسبون الى أصل واحد وهو يجمع القبائل والقبيلة تجمع
العمائر والعمارة تجمع البطون والبطن تجمع الافخاذ والفخذ تجمع الفصائل
فخزيمة شعب وكنانة قبيلة وقريش عمارة وقصي بطن وهاشم فخذ وعباس فصيلة وقيل
الشعوب بطون العجم والقبائل بطون العرب من البيضاوي (الشعب) بزنة
الضرب والعمارة بفتح العين وقد تكسر وماذكره في ترتيب القبائل مما اتفق عليه أهل
النسب واللغة وقوله وقيل الشعوب بطون العجم الخ وانما خص بهم لكثرة انشعابهم
وتفرق انسابهم ولغلبة الشعوب على العجم قيل لمن يفضل العجم على العرب شعوبي
بالضم فنسب الى الجمع كأنصاري من حاشية الشهاب (حكاية سواد بن قارب
مع رئيه الجني) روى أصحاب السير عن محمد بن كعب القرظي قال بينما عمر بن الخطاب
رضي الله عنه جالس اذ مر به رجل فقيل يا أمير المؤمنين هذا سواد بن قارب الذي أتاه
رئيه بظهور النبي صلى الله عليه وسلم فقال له عمر أنت على ما أنت عليه من الكهانة
فغضب فقال له عمر سبحان الله ما كنا عليه من الشرك أعظم مما كنت عليه فأخبرني
باتيان رئيك بظهور النبي صلى الله عليه وسلم قال بينما أنا ذات ليلة نائم اذ أتاني
فضربني برجله وقال قم ياسواد بن قارب فاسمع مقالتي واعقل ان كنت تعقل انه
قد بعث رسول من لؤي بن غالب يدعو الى الله والى عبادته ثم أنشد

عجبت للجن وتطلابها * وشدها العيس بأقتابها
تهوى الى مكة تبغي الهدى * ما صادق الجن ككذابها
فارحل الى الصفوة من هاشم * ليس قداماها كأذنابها

قلت دعني أنام فاني أمسيت ناعسا فلما كانت الليلة الثانية أتاني فضربني برجله وقال قم يا سواد بن قارب فاسمع مقالتي واعقل ان كنت تعقل انه قد بعث رسول من لؤي ابن غالب يدعو الى الله والى عبادته ثم أنشأ يقول

عجبت للجن وتحسارها * وشدها العيس بأكوارها
تهوى الى مكة تبغي الهدى * ما مؤمنو الجن ككفارها
فارحل الى الصفوة من هاشم * ليس قداماها كأدبارها

قلت دعني أنام فاني أمسيت ناعسا فلما كانت الليلة الثالثة أتاني فضربني برجله وقال قم يا سواد بن قارب واسمع مقالتي واعقل ان كنت تعقل انه قد بعث رسول من لؤي بن غالب يدعو الى الله والى عبادته ثم أنشأ يقول

عجبت للجن وتحساسها * وشدها العيس بأحلاسها
تهوى الى مكة تبغي الهدى * ما طاهر الجن كأنجاسها
فارحل الى الصفوة من هاشم * واسم بعينيك الى راسها

قال فرحلت ناقتي وأتيت المدينة فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه حوله فأنشأت أقول

أتاني نجيي بين هدء ورقدة * ولم أك فيما قد بلوت بكاذب
ثلاث ليال قوله كل ليلة * أتاك رسول من لؤي بن غالب
فشمرت عن ذيل الازار ووسطت * بي الذعلب الوجناء بين السباسب
فأشهد أن الله لا رب غيره * وأنك مأمون على كل غائب
فكن لي شفيعا يوم لا ذو شفاعة * بمغن فتيلا عن سواد بن قارب

قال ففرح رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه بمقالتي فوثب عمر بن الخطاب رضي الله عنه فالتزمه وقال كنت أشتهي أن أسمع هذا الحديث منك فهل يأتيك اليوم قال أما مذ قرأت القرآن فلا — من أنوار الربيع في أنواع البديع وقد رأيتها في كتب السير وغيرها وذكرها الصلاح الصفدي في شرح لامية العجم ولم أرها في الصحيحين وغيرهما من الصحاح الستة

الرسالة المسماة بالرسالة القدسية المودعة في الفصل الثالث من كتاب قواعد العقائد من احياء العلوم للغزالي قدس سره

(بسم الله الرحمن الرحيم) الحمد لله الذي ميز عصابة السنة بأنوار اليقين * وآثر رهط الحق بالهداية الى دعائم الدين * وجنبهم زيغ الزائغين * وضلال الملحدين * ووفقهم

للاقتداء بسيد المرسلين * وبقدهم للتأسي بصحبة الاكرمين * ويسر لهم اقتفاء آثار السلف الصالحين * حتى اعتصموا من مقتضيات العقول بالحبل المتين * ومن سير الاولين وعقائدهم بالمنهج المبين * فجمعوا في القول بين نتائج العقول * وقضايا الشرع المنقول * وتحققوا أن النطق بما تعبدوا به من قول لا اله الا الله محمد رسول الله ليس له طائل ومحصول * ان لم تتحقق الاحاطة بما تدور عليه الشهادة من الاقطاب والاصول * وعرفوا أن كلمتي الشهادة على ايجازها تتضمن اثبات الاله واثبات صفاته واثبات أفعاله واثبات صدق الرسول * فعلموا أن بناء الايمان على هذه الاركان وهي أربعة ويدور كل ركن على عشرة أصول (الركن الاول) في معرفة ذات الله ومداره على عشرة أصول وهي العلم بوجود الله تعالى وقدمه وبقائه وأنه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض وأنه ليس مختصا بجهة ولا مستقرا على مكان وأنه مرئي وأنه واحد (الركن الثاني) في صفاته ويشتمل على عشرة أصول وهي العلم بكونه حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما منزها عن حلول الحوادث وأنه قديم الكلام والعلم والارادة (الركن الثالث) في أفعاله تعالى ومداره على عشرة أصول وهي أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وأنها مكتسبة للعباد وأنها مرادة لله تعالى وانه متفضل بالخلق وأن له تكليف ما لا يطاق وله ايلام البرىء ولا يجب عليه رعاية الاصلح وأنه لا واجب الا بالشرع وأن بعثة الانبياء جائزة وأن نبوة نبينا عليه السلام ثابتة مؤيدة بالمعجزات (الركن الرابع) في السمعيات وهي اثبات الحشر وعذاب القبر وسؤال منكر ونكير والميزان والصراط وخلق الجنة والنار وأحكام الامامة (فالركن الاول) من أركان الايمان معرفة ذات الله تعالى ومداره على عشرة أصول (الاصل الاول) معرفة وجوده تعالى وأولى ما يستضاء به من الانوار ويسلك من طريق الاعتبار ما أرشد اليه القرآن فليس بعد بيان الله بيان وقد قال الله تعالى ألم نجعل الارض مهادا والجبال أوتادا وخلقناكم أزواجا وجعلنا نومكم سباتا وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا وبنينا فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجا وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حبا ونباتا وجنات ألفافا وقال تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيى به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون وقال تعالى ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا والله أنبتكم من الارض نباتا ثم يعيدكم فيها ويخرجكم اخراجا وقال تعالى أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون الى قوله نحن جعلناها تذكرة ومتاعا للمقوين

فليس يخفى على من معه أدنى مسكة اذا تأمل بأدنى فكرة مضمون هذه الآيات وأدار نظره على عجائب خلق الله فى الارض والسموات وبدائع فطرة الحيوان والنبات أن هذا الامر العجيب والترتيب المحكم الغريب لا يستغنى عن صانع يدبره وفاعل يحكمه ويقدره بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخير ومصرفة بمقتضى تدبير ولذلك قال الله تعالى أفى الله شك فاطر السموات والارض ولهذا بعث الانبياء كلهم لدعوة الخلق الى التوحيد ليقولوا لا اله الا الله وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وما أمروا أن يقولوا لنا اله وللعالم اله فان ذلك كان مجبولا فى فطرة عقولهم من مبدأ نشوهم وفى عنفوان شبابهم ولذلك قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فاذا فى فطرة الانسان وشواهد القرآن ما يغنى من اقامة البرهان ولكنا على سبيل الاستظهار والاقتداء بالعلماء النظار نقول من بداية العقول ان الحادث لا يستغنى فى حدوثه عن سبب يحدثه والعالم حادث فاذا لا يستغنى فى حدوثه عن سبب أما قولنا الحادث لا يستغنى عن سبب فجلى فان كل حادث فهو مختص بوقت يجوز فى العقل تقدير تقدمه وتأخره فاختصاصه بوقته دون ما قبله وما بعده يفتقر بالضرورة الى المخصص واما قولنا العالم حادث فبرهانه ان أجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وفى هذا البرهان ثلاث دعاوى الاولى ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهذه مدركة بالبداهة والاضطرار فلا يحتاج فيها الى تأمل وافتكار فان من عقل جسما لا ساكنا ولا متحركا كان لمتن الجهل راكبا وعن نهج العقل ناكبا والثانية قولنا انهما حادثان ويدل على ذلك تعاقبهما ووجود البعض منهما بعد البعض وذلك مشاهد فى جميع الاجسام وما لم يشاهد فما من ساكن الا والعقل قاض بجواز حركته وما من متحرك الا والعقل قاض بجواز سكونه فالطارئ منهما حادث لطريانه والسابق حادث لانه لو ثبت قدمه لاستحال عدمه على ما سيأتى برهانه فى اثبات بقاء الصانع والثالثة قولنا ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وبرهانه أنه لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها ولو لم تنقض تلك بجملتها لا تنتهى النوبة الى وجود الحادث الحاضر فى الحال وانقضاء ما لا نهاية له محال ولانه لو كان للفلك دورات لا نهاية لها لكان لا يخلو أعدادها من أن تكون شفعا أو وترا أو شفعا ووترا جميعا أو لا شفعا ولا وترا ومحال أن تكون شفعا ووترا جميعا أو لا شفعا ولا وترا فان ذلك جمع بين النفى والاثبات اذ فى اثبات أحدهما نفى الآخر وفى نفى أحدهما اثبات الآخر ومحال أن تكون شفعا لان الشفع يصير وترا بزيادة واحد فكيف يعوزها واحد مع أنه لا نهاية لاعدادها فيحصل من هذا ان العالم لا يخلو عن الحوادث فهو اذا حادث واذا ثبت حدوثه كان افتقاره الى المحدث

من المدركات بالضرورة (الاصل الثانى) العلم بأن البارى تعالى قديم لم يزل أزلى ليس لوجوده أول بل هو أول كل شئ وقبل كل ميت وحى وبرهانه انه لو كان حادثا ولم يكن قديما لافتقر هو أيضا الى محدث وافتقر محدثه الى محدث وتسلسل ذلك الى غير نهاية وما تسلسل لم يتحصل أو ينتهى الى محدث قديم هو الاول وذلك هو المطلوب الذى سميناه صانع العالم وبارئه ومحدثه ومبدئه (الاصل الثالث) العلم بانه مع كونه أزليا أبدى ليس لوجوده آخر فهو الاول والآخر والظاهر والباطن لان ما ثبت قدمه استحال عدمه وبرهانه انه لو انعدم لكان لا يخلو اما أن ينعدم بنفسه أو بمعدم يضاده ولو جاز أن ينعدم شئ يتصور دوامه بنفسه لجاز أن يوجد شئ بنفسه فكما يحتاج طريان الوجود الى سبب فكذلك يحتاج طريان العدم الى سبب وباطل أن ينعدم بمعدم يضاده لان ذلك المعدم لو كان قديما لما تصور الوجود معه وقد ظهر بالاصلين السابقين وجوده وقدمه فكيف كان وجوده فى القدم ومعه ضده وان كان الضد المعدم حادثا كان محالا اذ ليس الحادث فى مضادته حتى يقطع وجوده بأولى من القديم فى مضادته للحادث حتى يدفع وجوده بل الدفع أهون من القطع والقديم أقوى من الحادث (الاصل الرابع) العلم بأنه ليس بجوهر متحيز بل يتعالى ويتقدس عن مناسبة الحيز وبرهانه ان كل جوهر متحيز فهو مختص بحيزه ولا يخلو من أن يكون ساكنا فيه أو متحركا عنه ولا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ولو تصور جوهر متحيز قديم لكان يعقل قدم جواهر العالم فان سماه مسم جوهرا ولم يرد به المتحيز كان مخطئا من حيث اللفظ لا من حيث المعنى (الاصل الخامس) العلم بانه تعالى ليس بجسم مؤلف من الجواهر اذ الجسم عبارة عن المؤتلف من الجواهر واذا بطل كونه جوهرا مخصوصا بحيز بطل كونه جسما لان كل جسم مختص بحيز ومركب من جوهر والجوهر يستحيل خلوه عن الافتراق والاجتماع والحركة والسكون والهيئة والمقدار وهذه سمات الحدوث ولو جاز أن يعتقد أن صانع العالم جسم جاز أن يعتقد الالهية للشمس والقمر أو لشئ آخر من أقسام الاجسام فان تجاسر متجاسر على تسميته جسما من غير ارادة التأليف من الجواهر كان ذلك غلطا فى الاسم مع الاصابة فى نفى معنى الجسم (الاصل السادس) العلم بأنه تعالى ليس بعرض قائم بجسم أو حال فى محل لان العرض ما يحل فى الجسم وكل جسم فهو حادث ويكون محدثه موجودا قبله فكيف يكون حالا فى الجسم وقد كان موجودا فى الازل وحده وما معه غيره ثم أحدث الاجسام والاعراض بعده ولانه عالم قادر مريد خالق كما سيأتى بيانه وهذه الاوصاف تستحيل على الاعراض بل لا تعقل الا لموجود قائم بنفسه مستقل بذاته وقد تحصل من هذه الاصول انه قائم موجود بنفسه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض وان العالم

كله

كله جواهر واعراض وأجسام فاذا لا يشبه شيأ ولا يشبهه شئ بل هو القيوم الحى
الذى ليس كمثله شئ وأنى يشبه المخلوق خالقه والمقدر المصور مقدره ومصوره
والاعراض والاجسام كلها من خلقه وصنعه فاستحال القضاء عليها بمماثلته
ومشابهته (الاصل السابع) العلم بأن الله تعالى منزه الذات عن الاختصاص بالجهات
فان الجهة اما فوق واما أسفل واما يمين واما شمال أو قدام أو خلف وهذه الجهات
هو الذى خلقها وأحدثها بواسطة خلق الانسان وخلق له طرفين أحدهما يعتمد على
الارض ويسمى رجلا والآخر يقابله ويسمى رأسا فحدث اسم الفوق لما يلى جهة الرأس
واسم السفل لما يلى جهة الرجل حتى ان النملة التى تدب منتكسة تحت السقف
تنقلب جهة الفوق فى حقها تحتا وان كان فى حقنا فوقا وخلق للانسان اليدين
أحدهما أقوى من الاخرى فى الغالب فحدث اسم اليمين للاقوى والشمال لما يقابله
وسمى الجهة التى تلى اليمين يمينا والاخرى شمالا وخلق له جانبين يبصر من أحدهما
ويتحرك اليه فحدث اسم القدام للجهة التى يتقدم اليها بالحركة واسم الخلف لما يقابله
فالجهات حادثة بحدوث الانسان ولو لم يخلق الانسان بهذه الخلقة بل خلق مستديرا
كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتة فكيف كان مختصا فى الازل بجهة والجهة
حادثة أو كيف صار بجهة بعد ان لم يكن بأن خلق العالم تحته وتعالى أن يكون
له تحت اذ تعالى أن يكون له رجل والتحت عبارة عما يلى جهة الرجل فكل ذلك مما
يستحيل فى العقل لان المعقول من كونه بجهة انه مختص بحيز اختصاص الجوهر
أو مختص بالجوهر اختصاص العرض وقد ثبت استحالة كونه جوهرا أو عرضا
فاستحال كونه مختصا بجهة وان أريد بالجهة غير هذين المعنيين كان غلطا فى الاسم
مع المساعدة على المعنى ولانه لو كان فوق العالم كان محاذيا له وكل محاذ لجسم فاما
ان يكون مثله أو أصغر منه أو أكبر وكل ذلك تقدير يحوج الى مقدر ويتعالى عنه الخالق
المدبر فاما رفع الايدى عند السؤال الى جهة السماء فهو لانها قبلة للدعاء وفيه أيضا
اشارة الى ما هو وصف للمدعو من الجلال والكبرياء تنبيها بقصد جهة العلو على صفة
المجد والعلاء فانه تعالى فوق كل موجود بالقهر والاستيلاء (الاصل الثامن) العلم
بأنه تعالى مستو على عرشه بالمعنى الذى أراده تعالى بالاستواء وهو الذى لا ينافى
وصف الكبرياء ولا تتطرق اليه سمات الحدوث والفناء وهو الذى أريد بالاستواء الى
السماء حيث قال فى القرآن ثم استوى الى السماء وهى دخان وليس ذلك الا بطريق
القهر والاستيلاء كما قال الشاعر

قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهراق

فاضطر أهل الحق الى هذا التأويل كما اضطر أهل الباطل الى تأويل قوله تعالى وهو
معكم أينما كنتم اذ حمل بالاتفاق على الاحاطة والعلم وحمل قوله صلى الله عليه وسلم

قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن على القدرة والقهر وحمل قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود يمين الله في أرضه على التشريف والاكرام لانه لو ترك على ظاهره للزم منه المحال فكذا الاستواء لو ترك على الاستقرار والتمكن لزم منه كون المتمكن جسما مماسا للعرش اما مثله أو أكبر أو أصغر وكل ذلك محال وما يؤدي الى المحال فهو محال (الاصل التاسع) العلم بأنه تعالى مع كونه منزها عن الصورة والمقدار مقدسا عن الجهات والاقطار مرئي بالاعين والابصار في الدار الآخرة لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ولا يرى في الدنيا تصديقا لقوله تعالى لا تدركه الابصار ولقوله تعالى في خطاب موسى عليه السلام لن تراني وليت شعري كيف عرف المعتزلي من صفة رب الارباب ما جهله موسى عليه السلام أو كيف سأل موسى الرؤية مع كونها محالا ولعل الجهل بذوي البدع والاهواء من الجهلة الاغبياء أولى من الجهل بالانبياء وأما وجه اجراء الرؤية على الظاهر فهو غير مؤد الى المحال فان الرؤية نوع كشف وعلم الا أنه أتم وأوضح من العلم فاذا جاز تعلق العلم به وليس في جهة جاز تعلق الرؤية به وكما يجوز أن يرى الله الخلق وليس في مقابلتهم جاز أن يراه الخلق من غير مقابلة وكما جاز أن يعلم من غير كيفية وصورة جاز أن يرى كذلك من غير كيفية وصورة (الاصل العاشر) العلم بأن الله تعالى واحد لا شريك له فرد لا ند له انفرد بالخلق والابداع واستبد بالايجاد والاختراع لا مثل له يساهمه ويساويه ولا ضد له فينازعه ويناويه وبرهانه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وبيانه أنه لو كانا اثنين وأراد أحدهما أمرا فالثاني ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الثاني مقهورا عاجزا فلم يكن الها قادرا وان كان قادرا على مخالفته ومدافعته كان الثاني قويا قاهرا والاول ضعيفا قاصرا فلم يكن الها قادرا (الركن الثاني) العلم بصفات الله تعالى ومداره على عشرة أصول (الاصل الاول) العلم بأن صانع العالم قادر وانه تعالى في قوله وهو على كل شيء قدير صادق لان العالم محكم في صنعته مرتب في خلقته ومن رأى ثوبا من ديباج حسن النسج والتأليف متناسب التطريز والتطريف ثم توهم انه صدر نسجه من ميت لا استطاعة له أو من انسان لا قدرة له كان منخلعا عن غريزة العقل ومنخرطا في سلك أهل الغباوة والجهل (الاصل الثاني) العلم بأنه تعالى عالم بجميع الموجودات ومحيط بكل المخلوقات لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض والسموات صادق في قوله وهو بكل شيء عليم ومرشد الى صدقه بقوله الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير أرشدك الى الاستدلال بالخلق على العلم لانك لا تستريب في دلالة الخلق اللطيف والصنع المزين بالترتيب ولو في الشيء الحقير الضعيف على علم الصانع بكيفية الترتيب والترصيف فما ذكره الله عز وجل هو المنتهى في الهداية والتعريف (الاصل الثالث) العلم بكونه حيا فان من ثبت علمه وقدرته

ثابت بالضرورة وحياته ولو تصور قادر عالم فاعل مدبر دون أن يكون حيا لجاز أن يشك في حياة الحيوانات عند ترددها في الحركات والسكنات بل في حياة أرباب الحرف والصناعات وذلك انغماس في غمرة الجهالات (الاصل الرابع) العلم بكونه تعالى مريدا لافعاله فلا موجود الا وهو مستند الى مشيئته وصادر عن ارادته فهو المبدئ المعيد والفعال لما يريد وكيف لا يكون مريدا وكل فعل صدر منه أمكن أن يصدر منه ضده وما لاضد له أمكن أن يصدر منه ذلك بعينه قبله وبعده والقدرة تناسب الضدين والوقتين مناسبة واحدة فلابد من ارادة صارفة للقدرة الى أحد المقدورين ولو أغنى العلم عن الارادة في تخصيص المعلوم حتى يقال انما وجد في الوقت الذي سبق العلم بوجوده لجاز أن يغني عن القدرة حتى يقال وجد بغير قدرة لانه سبق العلم بوجوده (الاصل الخامس) أنه تعالى سميع بصير لا يعزب عن رؤيته هواجس الضمير وخفايا الوهم والتفكير ولا يشذ عن سمعه صوت دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة وكيف لا يكون سميعا بصيرا والسمع والبصر كمال لامحالة وليس بنقص فكيف يكون المخلوق أكمل من الخالق والمصنوع أشرف وأتم من الصانع وكيف تعتدل القسمة مهما وقع النقص في جنبه والكمال في خلقه وصنعه أو كيف تستقيم حجة ابراهيم عليه السلام على أبيه اذ كان يعبد الاصنام جهلا وغيا فقال له لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيأ ولو انقلب عليه ذلك في معبوده لاضحت حجته داحضة ودلالته ساقطة ولم يصدق قوله تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه وكما عقل كونه تعالى فاعلا بلا جارحة وعالما بلا قلب ودماغ فليعلم كونه بصيرا بلا حدقة وسميعا بلا اذن اذ لا فرق بينهما (الاصل السادس) أنه متكلم بكلام وهو وصف قائم بذاته ليس بحرف ولا صوت بل لا يشبه كلامه كلام غيره كما لا يشبه وجوده وجود غيره فالكلام بالحقيقة كلام النفس وانما الاصوات قطعت حروفا للدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والاشارات وكيف التبس هذا على طائفة من الاغبياء ولم يلتبس على جهلة الشعراء حتى قال قائلهم

ان الكلام لفي الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

ومن لم يعقله عقله ولا نهاه نهاه عن أن يقول لساني حادث ولكن ما يحدث فيه بقدرتي الحادثة قديم فاقطع عن عقله طمعك وكف عن خطابه لسانك ومن لم يفهم أن القديم عبارة عما ليس قبله شيء وأن الباء قبل السين في قوله بسم الله فلا يكون السين المتأخر عن الباء قديما فنزه عن الالتفات اليه قلبك ولله سر في ابعاد بعض العباد ومن يضلل الله فما له من هاد ومن استبعد أن يسمع موسى عليه السلام في الدنيا كلاما ليس بصوت فليستنكر أن يرى في الآخرة موجودا ليس بجسم ولا لون وان عقل أن يرى ما ليس بلون ولا جسم ولا قدر ولا كمية وهو الى الآن لم ير غيره فليعقل في حاسة السمع

ما عقل في حاسة البصر وان عقل أن يكون له علم واحد وهو علم بجميع الموجودات
فليعقل صفة واحدة للذات هو كلام بجميع ما دل عليه بالعبارات وان عقل كون
السموات السبع وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة صغيرة ومحفوظة في مقدار
ذرة من القلب وان كل ذلك مرئي في مقدار عدسة من الحدقة من غير أن تحل ذات
السموات والجنة والنار في الحدقة والورقة فليعقل كون الكلام مقروأ بالألسنة
محفوظا في القلوب مكتوبا في المصاحف من غير حلول ذات الكلام فيها اذ لو حل
ذات الله تعالى بكتب اسمه في الورق لحل ذات النار بكتب اسمها في الورق ولاحترق
(الاصل السابع) أن كلامه القائم بنفسه قديم وكذا جميع صفاته من نعوت القدم
اذ يستحيل أن يكون محلا للحوادث داخلا تحت التغير بل يجب للصفات من نعوت
القدم ما يجب للذات فلا تعتريه التغيرات ولا تحله الحادثات بل لم يزل في قدمه موصوفا
بمحامد الصفات ولا يزال في أبده كذلك منزها عن تغير الحالات لأن ما كان محل الحوادث
لا يخلو عنها وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وانما ثبت نعت الحدوث للأجسام
من حيث تعرضها للتغير وتقلب الأوصاف فكيف يكون خالقها مشاركا لها
في قبول التغير وينبني على هذا أن كلامه قديم قائم بذاته وانما الحادث هي الأصوات
الدالة عليه وكما عقل قيام طلب التعلم وارادته بذات الوالد قبل أن يخلق ولده حتى
اذا خلق ولده وعقل وخلق الله له علما بما في قلب أبيه من الطلب صار مأمورا بذلك
الطلب الذي قام بذات أبيه ودام وجوده الى وقت معرفة ولده فليعقل قيام الطلب
الذي دل عليه قوله تعالى اخلع نعليك بذات الله تعالى ومصير موسى عليه السلام
مخاطبا به بعد وجوده اذ خلقت له معرفة بذلك الطلب وسمع لذلك الكلام القديم
(الاصل الثامن) أن علمه قديم فلم يزل عالما بذاته وصفاته وما يحدثه من مخلوقاته
ومهما حدثت المخلوقات لم يحدث له علم بها بل حصلت مكشوفة له بالعلم الأزلي
اذ لو خلق لنا علم بقدوم زيد عند طلوع الشمس ودام ذلك العلم تقديرا حتى طلعت
الشمس لكان قدوم زيد عند الطلوع معلوما لنا بذلك العلم من غير تجدد علم
آخر فهكذا ينبغي أن يفهم قدم علمه تعالى (الاصل التاسع) أن ارادته تعالى قديمة وهي
في القدم تعلقت باحداث الحوادث في أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الأزلي
اذ لو كانت حادثة لصار محلا للحوادث ولو حدثت في غير ذاته لم يكن هو مريدا لها
كما لا تكون أنت متحركا بحركة ليست في ذاتك وكيف ما قدرت فيفتقر
حدوثها الى ارادة أخرى وكذا الارادة الأخرى تفتقر الى أخرى ويتسلسل الأمر الى
غير نهاية ولو جاز أن تحدث ارادة بغير ارادة لجاز أن يحدث العالم بغير ارادة (الاصل
العاشر) أن الله تعالى عالم بعلم حي بحياة قادر بقدرة مريد بارادة متكلم بكلام سميع
بسمع بصير ببصر وله هذه الأوصاف من هذه الصفات القديمة وقول القائل عالم بلا علم

كقوله

كقوله غنى بلا مال وعلم بلا عالم وعالم بلا معلوم فان العلم والمعلوم والعالم متلازمات
كالقتل والمقتول والقاتل وكما لا يتصور قاتل بلا قتل ولا قتيل ولا يتصور قتيل بلا قاتل
ولا قتل فكيف يتصور عالم بلا علم وعلم بلا معلوم ومعلوم بلا عالم بل هذه الثلاثة
متلازمة فى العقل لا ينفك البعض منها عن البعض فمن جوز انفكاك العالم عن العلم
فليجوز انفكاكه عن المعلوم وانفكاك العلم عن العالم اذ لا فرق بين هذه الاضافات
(الركن الثالث) العلم بأفعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول (الاصل الاول)
العلم بأن كل حادث فى العالم فهو فعله وخلقه واختراعه لا خالق سواه ولا محدث الا اياه
خلق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم فجميع افعال عباده مخلوقة ومتعلقة
بقدرته تصديقا له فى قوله تعالى خالق كل شئ والله خلقكم وما تعملون وفى قوله وأسروا
قولكم أو اجهروا به انه عليم بذات الصدور ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير أمر
العباد بالتحرز فى أقوالهم وأسرارهم واضمارهم لعلمه بموارد أفعالهم واستدل على
العلم بالخلق وكيف لا يكون خالقا لفعل العبد وقدرته تامة لا قصور فيها وهى متعلقة
بحركات أبدان العباد فالحركات متماثلة وتعلق القدرة بها لذاتها فما الذى يقصر بقصر
تعلقها عن بعض الحركات دون بعض مع تماثلها أو كيف يكون الحيوان مستبدا
بالاختراع ويصدر من العنكبوت والنحل وسائر الحيوانات من لطائف الصناعات
ما يتحير فيه عقول ذوى الالباب فكيف انفردت هى باختراعه دون رب الارباب
وهى غير عالمة بتفصيل ما يصدر عنها من الاكتساب هيهات هيهات ذلت المخلوقات
وتفرد بالملك والملكوت جبار السموات (الاصل الثانى) أن انفراد الله تعالى
باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب
بل الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعا وخلق الاختيار والمختار أما القدرة فوصف
للعبد وخلق للرب جل جلاله وليس بكسب له وأما الحركة فخلق للرب ووصف للعبد
وكسب له فانها خلقت بقدرة هى وصفه فكانت للحركة نسبة الى صفة أخرى تسمى
قدرة فتسمى باعتبار تلك النسبة كسبا وكيف يكون جبرا محضا وهو بالضرورة يدرك
التفرقة بين الحركة المقدورة والرعدة الضرورية أو كيف يكون خلقا للعبد وهو
لا يحيط علما بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة وأعدادها واذا بطل الطرفان لم يبق
الا الاقتصاد فى الاعتقاد وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد
على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور
أن يكون بالاختراع فقط اذ قدرة الله فى الازل كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع
حاصلا بها وهو عند الاختراع متعلق به نوعا آخر من التعلق فيه يظهر أن تعلق القدرة
ليس مخصوصا بحصول المقدور بها (الاصل الثالث) أن فعل العبد وان كان كسبا
للعبد فلا يخرج عن كونه مرادا لله تعالى فلا يجرى فى الملك والملكوت طرفة عين

ولا فلتة ناظر ولا فلتة خاطر الا بقضاء الله تعالى وقدره وارادته ومشيئته فمنه الخير والشر والنفع والضر والاسلام والكفر والعرفان والنكر والفوز والخسر والغواية والرشد والطاعة والعصيان والشرك والايمان لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه يضل من يشاء ويهدي من يشاء لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ويدل عليه من النقل قول الامة قاطبة ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقوله تعالى ولو يشاء الله لهدى الناس جميعا وقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ويدل من جهة العقل ان المعاصي والجرائم ان كان الله يكرهها ولا يريدها وانما هي جارية على وفق ارادة ابليس لعنه الله مع أنه عدو الله تعالى فالجاري على وفق ارادة العدو أكثر من الجاري على وفق ارادته فليت شعري كيف يستجيز المسلم أن يرد ملك الجبار ذي الجلال والاكرام الى رتبة لو ردت اليها رياسة زعيم ضيعة لاستنكف منها اذ لو كان ما يستتب لعدو الزعيم في القرية أكثر مما يستقيم له لاستنكف من زعامته وتبرأ عن ولايته والمعصية هي الغالبة على الخلق وكل ذلك جار عند المبتدعة على خلاف ارادة الحق وهذا غاية الضعف والعجز تعالى رب الارباب عن ذلك علوا كبيرا ثم مهما ظهر أن أفعال العباد مخلوقة له تعالى صح أنها مرادة له فان قيل كيف ينهى عما يريد ويأمر بما لا يريد قلنا الامر غير الارادة ولذلك اذا ضرب السيد عبده فعاتبه السلطان عليه فاعتذر بتمرد عبده عليه وكذبه السلطان فأراد اظهار حجته بأن يأمر عبده بفعل ويخالفه بين يديه فقال له أسرج هذه الدابة بمشهد من السلطان فهو يأمره بما لا يريد امتثاله ولو لم يكن آمرا لما كان عذره عند السلطان ممهدا ولو كان مريد الامتثاله لكان مريدا لهلاك نفسه وهو محال (الاصل الرابع) أن الله متفضل بالخلق والاختراع ومتطول بتكليف العباد ولم يكن التكليف والخلق واجبا عليه وقالت المعتزلة وجب عليه ذلك لما فيه من مصلحة العباد وهو محال اذ هو الموجب والآمر والناهي فكيف يتهدف لايجاب أو يتعرض للزوم وخطاب والمراد بالواجب أحد أمرين اما الفعل الذي في تركه ضرر اما آجل كما يقال يجب على العبد أن يطيع الله تعالى أو ضرر عاجل كما يقال يجب على العطشان أن يشرب حتى لا يموت واما أن يراد به الذي عدمه يؤدي الى محال كما يقال وجود المعلوم واجب اذ عدمه يؤدي الى محال وهو أن يصير العلم جهلا فان أراد الخصم بأن الخلق واجب على الله تعالى بالمعنى الاول فقد عرضه للضرر وان أراد به المعنى الثاني فهو مسلم اذ بعد سبق العلم لا بد من وجود المعلوم وان أراد به معنى ثالثا فهو غير مفهوم وقوله يجب لمصلحة عباده كلام فاسد فانه اذا لم يتضرر بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب في حقه معنى ثم مصلحة العباد في أن يخلقهم في الجنة فأما أن يخلقهم في دار البلايا ويعرضهم للخطايا ثم يهدفهم لخطر العقاب وهول العرض والحساب فما في ذلك غبطة عند ذوي الالباب (الاصل الخامس) أنه يجوز

على الله تعالى أن يكلف عباده ما لا يطيقونه خلافاً للمعتزلة ولو لم يجز ذلك لاستحال
سؤال دفعه وقد سألوا ذلك فقالوا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ولأن الله تعالى أخبر
نبيه بأن أبا جهل لا يصدقه ثم أمره بأن يصدقه في جميع أقواله وكان من جملة أقواله
انه لا يصدقه فكيف يصدقه في انه لا يصدقه وهل هذا الا محال وجوده (الاصل
السادس) أن لله تعالى ايلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ومن غير ثواب لاحق
خلافاً للمعتزلة لانه متصرف في ملكه ولا يتصور ان يعدو تصرفه ملكه والظلم هو
عبارة عن التصرف في ملك الغير وهو محال على الله تعالى فانه لا يصادف لغيره ملكاً
حتى يكون تصرفه فيه ظلما ويدل على جواز ذلك وجوده فان ذبح البهائم ايلام لها
وما صب عليها من أنواع العذاب من جهة الآدميين لم تتقدمه جريمة فان قيل ان الله
تعالى يحشرها ويجازيها بقدر ما قاسته من الآلام ويجب ذلك على الله تعالى فنقول
من زعم أنه يجب على الله تعالى احياء كل نملة وطئت وكل بقة عركت حتى يثيبها على
آلامها فقد خرج عن الشرع والعقل اذ يقال وصف الثواب والحشر بكونه واجبا
عليه ان كان المراد به انه يتضرر بتركه فهو محال وان أريد به غيره فقد سبق انه غير مفهوم
اذ خرج عن المعاني المذكورة للواجب (الاصل السابع) انه يفعل بعباده ما يشاء
فلا يجب عليه رعاية الاصلح لعباده لما ذكرناه من انه لا يجب عليه شيء بل لا يعقل
في حقه الوجوب فانه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وليت شعري بم يجيب المعتزلي
في قوله ان الاصلح واجب عليه عن مسئلة تفرضها عليه وهو ان نفرض مناظرة
في الآخرة بين صبي مات مسلما وبين بالغ مات مسلما فان الله يزيد في درجات البالغ
ويفضله على الصبي لانه تعب بالايمان والطاعات بعد البلوغ ويجب ذلك عليه عند
المعتزلي فلو قال الصبي يارب لم رفعت منزلته علي فيقول لانه بلغ واجتهد في الطاعة
فيقول الصبي أنت أمتني في الصبا فكان يجب ان تديم حياتي حتى أبلغ وأجتهد فقد
عدلت عن العدل في التفضل عليه بتطويل العمر دوني فلم فضلته فيقول الله عز وجل
لاني علمت انك لو بلغت لاشركت أو عصيت فكان الاصلح لك الموت في الصبا هذا عذر
المعتزلي عن الله تعالى وعند هذا تنادي الكفار من دركات لظى ويقولون أما علمت
انا اذا بلغنا أشركنا فهلا أمتنا في الصبا فانا رضينا بما دون منزلة الصبي المسلم
فبماذا يجاب عن ذلك وهل يجب عند هذا القطع بان الامور الالهية تتعالى بحكم
الجلال عن ان توزن بميزان أهل الاعتزال فان قيل العذاب مهما قدر على رعاية
صلاح العباد ثم سلط عليهم أسباب العذاب كان ذلك قبيحا لا يليق بالحكمة قلنا القبيح
ما لا يوافق الغرض حتى قد يكون الشيء قبيحا عند شخص حسنا عند شخص
اذا وافق غرض أحدهما دون الآخر حتى يستقبح قتل الشخص أولياؤه ويستحسنه
اعداؤه فان اريد بالقبيح ما لا يوافق غرض البارى فهو محال اذ لا غرض له فلا يتصور

تنه كبيح كما لا يتصور منه ظلم اذ لا يمكنه التصرف فى ملك الغير وان اريد بالقبيح ما لا يوافق
غرض الغير فلم قلتم ان ذلك عليه محال وهل هذا الا تحكم يشهد بخلافه ما فرضناه
من مخاصمة اهل النار ثم الحكيم معناه العالم بحقائق الاشياء والقادر على
احكام فعلها على وفق ارادته وهذا من اين يوجب رعاية الاصلح وانما الحكيم منا
من يراعى الاصلح نظرا لنفسه ليستفيد به فى الدنيا ثناء وفى الآخرة ثوابا او يدفع به عن
نفسه زحمة وآفة وكل ذلك على الله تعالى عز وجل محال (الاصل الثامن) ان
معرفة الله تعالى وطاعته واجبة بايجاب الله تعالى وشرعه لا بالعقل خلافا للمعتزلة
لان العقل ان اوجب الطاعة فاما ان يوجبها لغير فائدة وهو محال فان العقل لا يوجب
بنفسه العبث واما ان يوجبها لفائدة وغرض وذلك لا يخلو اما ان يرجع الى المعبود
وذلك محال فانه يتقدس عن الاغراض والفوائد بل الكفر والايمان والطاعة
والعصيان فى حقه تعالى سيان واما ان يرجع الى غرض العبد لانه لا غرض له فى الحال
بل يتعب به وينصرف عن الشهوات بسببه وليس فى المآل الا الثواب ومن اين يعلم
ان الله يثيب على المعرفة والطاعة ولا يعاقب عليهما مع ان الطاعة والمعصية
فى حقه متساويان اذ ليس له لاحدهما ميل ولا لاحدهما عليه اختصاص وانما
عرف تميز ذلك بالشرع ولقد زل من اخذ هذا من المقايسة بين الخالق والمخلوق
حيث يفرق المخلوق بين الشكر والكفران لما له من الارتياح والاهتزاز والتلذذ باحدهما
دون الآخر فان قيل فاذا لم يجب النظر والمعرفة الا بالشرع والشرع لا يستقر ما لم ينظر
المكلف فيه فاذا قال المكلف للنبي ان العقل ليس يوجب على والشرع لا يثبت الا بالنظر
ولست اقدم على النظر ادى الى افحام الرسول قلنا هذا ايضا يضاهى قول القائل
للواقف فى موضع من المواضع ان وراءك سبعا ضاريا فان لم تبرح من المكان قتلك
وان التفت وراءك ونظرت عرفت صدقى فيقول الواقف لا يثبت صدقك ما لم التفت
ورائى ولا التفت ورائى ولا انظر ما لم يثبت صدقك فيدل هذا على حماقة ذلك القائل
وتهدفه للهلاك ولا ضرر فيه على الهادى المرشد فكذلك النبي صلى الله عليه وسلم
وراءكم الموت ودونه السباع الضارية والنيران المحرقة ان لم تأخذوا منها حذركم
وتعرفون صدقى بالالتفات الى معجزتى فمن التفت عرف واحترز ونجا ومن لم يلتفت
واصر هلك وتردى ولا ضرر على ان هلك الناس كلهم اجمعون وانما على البلاغ
المبين فالشرع يعرف وجود السباع الضارية بعد الموت والعقل يفيد فهم كلامه
والاحاطة بامكان ما يقوله فى المستقبل والطبع يستحث على الحذر من الضرر
ومعنى كون الشيء واجبا ان فى تركه ضررا ومعنى كون الشرع موجبا انه
معرف للضرر المتوقع فان العقل لا يهدى الى التهدف للضرر بعد الموت عند اتباع
الشهوات فهذا معنى الشرع والعقل وتأثيرهما فى تقرير الواجب ولولا خوف العقاب

على ترك ما امر به لم يمكن الوجوب ثابتا اذ لا معنى للواجب الا ما يرتبط بتركه ضرر في الآخرة (الاصل التاسع) أنه ليس يستحيل بعثة الانبياء خلافا للبراهمة حيث قالوا لا فائدة في بعثتهم اذ في العقل مندوحة عنهم وهذا باطل لان العقل لا يهتدي الى الافعال المنجية في الآخرة كما لا يهتدي الى الادوية المفيدة للصحة فحاجة الخلق الى الانبياء كحاجتهم الى الاطباء ولكن يعرف صدق الطبيب بالتجربة وصدق النبي بالمعجزة (الاصل العاشر) أن الله تعالى قد أرسل محمدا صلى الله عليه وسلم خاتما للنبيين وناسخا لما قبله من شرائع اليهود والنصارى والصابئين وأيده بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة كانشقاق القمر وتسبيح الحصى وانطاق العجماء وما تفجر من بين أصابعه من الماء ومن آياته الظاهرة التي تحدى بها مع كافة العرب القرآن فانهم مع تميزهم بالفصاحة والبلاغة تهدفوا السبيه ونهبه وقتله ولم يقدروا على معارضته بمثله اذ لم يكن في قدرة البشر الجمع بين جزالة القرآن ونظمه هذا مع ما فيه من أخبار الاولين مع كونه أميا غير ممارس للكتب والانباء عن الغيب في امور تحقق صدقه في المستقبل كقوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين وكقوله تعالى الم غلبت الروم في أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون ووجه دلالة المعجزة على صدق الرسول أن كل ما عجز عنه البشر لم يكن الا فعلا لله تعالى فهما كان مقرونا بتحدي النبي صلى الله عليه وسلم نزل منزلة قوله صدقت وذلك مثل القائم بين يدي الملك المدعي على رعيته انه رسول الملك اليهم فانه مهما قال للملك ان كنت صادقا فاقم عن سريرك ثلاثا واقعد على خلاف عادتك ففعل الملك ذلك حصل للحاضرين علم ضروري بان ذلك نازل منزلة قوله صدقت (الركن الرابع) السمعيات وتصديقه صلى الله عليه وسلم فيما اخبر عنه ومداره على عشرة اصول (الاصل الاول) الحشر والنشر وقد ورد بهما الشرع وهو حق والتصديق به واجب لانه في العقل ممكن ومعناه الاعادة بعد الافناء وذلك مقدور لله تعالى كابتداء الانشاء قال الله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة فاستدل بالابتداء على الاعادة وقال الله تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة والاعادة ابتداء ثان فهو ممكن كالابتداء الاول (الاصل الثاني) سؤال منكر ونكير وقد وردت به الاخبار فيجب التصديق به لانه ممكن اذ ليس يستدعي الا اعادة الحياة الى الجزء الذي به فهم الخطاب وذلك ممكن في نفسه ولا يدفع ذلك ما يشاهد من سكون اجزاء الميت وعدم سماعنا السؤال فان النائم ساكن بظاهره ويدرك من باطنه من الآلام واللذات ما يحس بأثره عند التنبه وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمع كلام جبريل عليه السلام ويشاهده ومن حوله لا يسمعونه ولا يرونه ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء فاذا لم يخلق لهم السمع والرؤية لم يدركوه (الاصل الثالث) عذاب القبر وقد ورد به الشرع قال الله تعالى

النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب واشتهر من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن السلف الصالحين الاستعاذة من عذاب القبر وهو ممكن فيجب التصديق به ولا يمنع من التصديق به تفرق اجزاء الميت في بطون السباع وحواصل الطيور فان المدرك لالم العذاب من الحيوان أجزاء مخصوصة يقدر الله تعالى على اعادة الادراك اليها (الاصل الرابع) الصراط وهو جسر ممدود على متن النار أدق من الشعر وأحد من السيف قال الله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسؤلون وهذا ممكن فيجب التصديق به فان القادر على أن يطير الطير في الهواء قادر على أن يسير الانسان على الصراط (الاصل الخامس) الميزان حق قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال الله تعالى فمن ثقلت موازينه ووجهه أن الله تعالى يحدث في صحائف الاعمال وزنا بحسب درجات الاعمال عند الله فتصير مقادير أعمال العباد معلومة للعباد حتى يظهر لهم العدل في العقاب أو الفضل في العفو وتضعيف الثواب (الاصل السادس) أن الجنة والنار مخلوقتان قال الله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين فقوله اعدت دليل على انها مخلوقة فيجب اجراؤه على الظاهر اذ لا استحالة فيه ولا يقال لا فائدة في خلقهما قبل يوم الجزاء لان الله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون (الاصل السابع) أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على رضوان الله عليهم أجمعين ولم يكن نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على امام أصلا اذ لو كان لكان أولى بالظهور من نصبه آحاد الولاة والامراء على الجنود في البلاد ولم يخف ذلك فكيف خفي هذا وان ظهر فكيف اندرس حتى لم ينقل الينا فلم يكن أبو بكر رضي الله عنه اماما الا بالاختيار والبيعة واما تقرير النص على غيره فنسبة للصحابة كلهم الى مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وخرق الاجماع وذلك مما لم يستجرئ على اختراعه الا الروافض واعتقاد أهل السنة تزكية الصحابة والثناء عليهم كما أثنى الله تعالى ورسوله عليهم وما جرى بين معاوية وعلي كان مبنيا على الاجتهاد ولا منازعة من معاوية في الامامة اذ ظن على رضي الله تعالى عنه ان تسليم قتلة عثمان مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي الى اضطراب أمر الامامة في بدايتها فرأى التأخير أصوب وظن معاوية ان تأخير أمرهم مع عظم جنايتهم يوجب الاغراء بالائمة ويعرض الدماء للسفك وقد قال أفاضل العلماء كل مجتهد مصيب وقال قائلون المصيب واحد ولم يذهب الى تخطئة على رضي الله تعالى عنه ذو تحصيل أصلا (الاصل الثامن) أن فضل الصحابة على قدر ترتيبهم في الخلافة اذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله عز وجل وذلك لا يطلع عليه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ورد في الثناء عليهم أجمعين اخبار

وانما يدرك دقائق الفصل والترتيب فيه المشاهدون للوحى والتنزيل بقرائن الاحوال فلولا فهمهم ذلك لما رتبوا الامر كذلك اذ كان لا يأخذهم فى الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف (الاصل التاسع) أن شرائط الامامة بعد الاسلام والتكليف خمسة الذكورة والورع والعلم والكفاية ونسب قريش لقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش واذا اجتمع عدد من الموصوفين بهذه الصفات فالامام من انعقدت له البيعة من أكثر الخلق والمخالف للاكثر باغ يجب رده الى الانقياد للحق (الاصل العاشر) أنه لو تعذر وجود الورع والعلم فين تصدى للامامة وكان فى صرفه اثارة فتنة لا تطاق حكمنا بانعقاد امامته لانا بين أن نحرك فتنة بالاستبدال فما يلقى المسلمون فيه من الضرر يزيد على ما يفوتهم من نقصان هذه الشروط التى اثبتت لمزيد المصلحة فلا نهدم أصل المصلحة شغفا بمزاياها كالذى يبنى قصرا ويهدم مصرا وبين أن نحكم بخلو البلاد عن الامام وبفساد الاقضية وذلك محال ونحن نقضى بنفوذ قضاء أهل البغى فى بلادهم لمسيس حاجتهم فكيف لا نقضى بصحة الامامة عند الحاجة والضرورة فهذه الاركان الاربعة الحاوية للاصول الاربعين هى قواعد العقائد فمن اعتقدها كان موافقا لاهل السنة ومباينا لرهط البدعة والله تعالى يسددنا بتوفيقه ويهدينا الى الحق وتحقيقه بمنه وسعة جوده والسلام

رسالة فى كلمة التوحيد لمولانا عبد الرحمن الجامى قدس سره السامى وقد أسقطنا منها الديباجة تقليلا للسواد وتعويلا على ما هو المقصود والمراد

قوله

اعلم أن لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا باتفاق المسلمين ولكن اختلفوا فى تعليلها على ما تقتضيه القواعد النحوية قيل ان لا اله مبتدأ فلا بد له من خبر والا الله مبتدأ ثان بدل من اسم لا على المحل ولا يجوز أن يكون بدلا من لفظه لانه لو أبدل من اللفظ للزم من نفيه نفى المستثنى اذ العامل فى المبدل والمبدل منه فى حكم الساقط كما تقرر فى النحو فاذا يحتاج كلاهما الى تقدير الخبر وعلى كل تقدير لم يفد معنى التوحيد ظاهرا بحسب التركيب لان الغرض من التوحيد نفى الامكان عما سوى الله تعالى من الآلهة واثبات وجوده تعالى بالوحدانية فلو قدر فيهما ممكن بأن يكون التقدير لا اله ممكن الا الله ممكن لم يثبت به وجوده تعالى وهو ظاهر البطلان ولو قدر فيهما موجود كما ذهب اليه بعض المحققين لم يلزم منه نفى الامكان عما سوى الله تعالى من الآلهة لانه لا يلزم من نفى وجود الاله نفى امكانه فان نفى الوجود لا يستلزم نفى الامكان كما لا يخفى وسيجئ تحقيقه وان قدر فى الاول الامكان وفى الثانى الوجود ليكون التقدير لا اله ممكن الا الله موجود لم يصح الاستثناء منه لان الاستثناء يجب أن يكون من عين الحكم الذى يجرى فى المستثنى منه كما اذا قلت ما جاءنى أحد الا زيد فقد استثنيت زيدا من عين حكم المستثنى الذى هو عدم المجيئية والمستثنى منه هو أحد

فكأنك قلت ما أباء إلى أحد الآباء إلى زيد فلا يصح أن تقول ما أباء إلى أحد الأعلام زيد فبهذا يظهر أنه لا حاجة إلى ملاحظة التقدير في الثاني بل يكفي في الأول فليتأمل وما قيل يمكن أن يقدر ممكن موجود معا في كليهما بحسب تعدد الخبر إذا كان المراد بالإمكان الإمكان العام مما لا يصح أيضا لأن تعدد الخبر فيما إذا كان في تعدد إراده فائدة أخرى مترتب فيه غير ما في الأول وههنا ليس كذلك لأن المستثنى يجب أن يكون مناسبا للمستثنى منه في إجراء الحكم لما مر آنفا فحينئذ لا يخلو إما أن يكون الاستثناء من الإمكان أو الوجود أو كليهما فالأولان فيهما محذوران كما سبق من لزوم فسادهما والثالث ليس بصحيح لأن الكلام ههنا إذا وجد الخبر الواحد يتم به ويستغنى عن الآخر فيبقى أحد الخبرين لغوا قال بعضهم وهو صاحب الكشاف أن لا إله إلا الله أصله الله إله ليكون الله مبتدأ وإله خبره فقدم الخبر وقيل إله الله لأن تقديم ما حقه التأخير يفيد الحصر ولما لم يكن تقديمه منحصرا في إفادة حصر المعنى الواحد بل يستفاد منه معنى آخر مثل التنبيه والتشويق والتفاؤل وغير ذلك أدخل فيه كلمة لا وإلا اللتين هما آلتا الحصر لأنه نص به وقيل لا إله إلا الله ورد بعض المحققين هذا القول بقوله لا يجوز أن يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لأنه كان المعنى على نفي الوجود عن آلهة سوى الله تعالى لا نفي مغايرة الله تعالى عن كل إله تأمل تم كلامه ووجه التأمل أنه إذا نفي مغايرة الله تعالى عن كل إله فكأنه ثبت لكل من الآلهة أنه الله ضرورة وقوع الاستثناء موقع الخبر فيلزم أن يكون الآلهة وفساده ظاهر ويمكن أن يجاب عنه بوجهين الأول أنه معارض لأن المقصود من مساق الحديث في إثبات كمال التوحيد هو نفي الوجود والإمكان عما سوى الله تعالى من الآلهة وذلك على ما ذهب إليه ذلك المحقق ليس كذلك فإنه ينفي الوجود منها ويبقى الإمكان على حاله فما ادعى عليه أنه مما يفيد توحيدا كاملا لأن تقدير الوجود وإن كان صحيحا لرد خطأ المشركين في ادعائه لكنه لم يرتفع خطرات الخاطر وخلجانه عن المستفسر عن هذا المعنى والسامع له قوله كان المعنى على نفي الوجود عن الآلهة سوى الله تعالى قلنا لا نسلم أن نفي الوجود كاف في هذا المعنى بل المعنى ههنا عند ادعاء التوحيد المستفاد منه إنما يكون على نفي الوجود عن الآلهة سوى الله تعالى ونفي إمكانهما معا وإثبات وجوده تعالى لا على نفي وجودهما فقط مع بقاء الإمكان الثاني لا نسلم أن الاستثناء ههنا وقع موقع الخبر حتى يلزم ذلك المحذور بل هو بهذا التعليل مبتدأ حقيقة بتقديم فإن تقديره على النظر إلى الأصل غير الله تعالى ليس بإله ليكون غير الله مبتدأ وليس بإله خبره ومعناه أي غير الله ليس معبودا بالحق فقدم ليكون معنى الإلهية الذي هو المعبودية بالحق مقصورا على الله تعالى ولا يتجاوز منه إلى غيره تحقيقا ولو سلمنا أنه بعد التعليل ودخول

أداة النفي والاستثناء يبقى على قاعدته الاصلية ولكن لا نسلم أنه يلزم منه نفي مغايرة الله تعالى عن كل اله لان الاستثناء المفرغ يتوجه الى مقدر هو مستثنى منه عام يناسب المستثنى في جنسه فاذا يمكن أن يكون التقدير لا يستحق المعبودية بالحق أحد الا الله أي الا الفرد الموجود الذي هو خالق العالم على ان المراد من الاله مفهومه الذي هو المعبود بالحق ومن الله الفرد الموجود منه وليس ثم يلاحظ المقدر الذي وقع الاستثناء موقعه بحسب الظاهر ولا شك أنا اذا قلنا لا مستحق للمعبودية له بالحق أحد الا الله بتقدير احد نظرا الى الاصل والحقيقة فكأنا نفينا الوجود والامكان عن كل السوى الله تعالى بهذا الاستحقاق وقصرناه على ذاته تعالى بحيث لم يتجاوز عنه الى غيره قطعا فمعناه ليس له شريك لا في الوجود ولا في الامكان أحد في استحقاق صفة المعبودية بالحق قطعا لكونه موجودا متصفا بصفة البطلان كما لا يخفى من كون كثرة المعبودات الباطلة في الوجود لا يضر في المقصود فان قيل الغرض ان المتنازع فيه في هذه الكلمة انما وقع في الوجود لان المشركين في اعتقادهم ان الآلهة المتعددة المستحقة للمعبودية كثيرة كائنة في الوجود لانه يمكن ان يوجد فلرد هذا الخطا عليهم يجب أن يقدر بالوجود دون الامكان واذا لم يقدر بشيء منهما لم يعلم أن الاستثناء من الوجود أو الامكان أو شيء آخر وهذا ينافي التوحيد لان التوحيد هو بيان وجوده تعالى بالوحدانية ونفي الغير قلنا هذا القول وان كان صحيحا لرد الخطا ادعاء لكن الكلام في أصل ما يقتضي التركيب فاذا قلت لا اله موجود الا الله لرد الخصم لا يمكن أن يختلج في قلب السامع حينما اقتضى أصل التركيب مع قطع النظر عن ذلك الغرض سواء من التوزع على امكان وجوده بأنه اذا لم يكن موجودا فهل يمكن ان يصير موجودا من بعد أم لا فهذه السائبة من توزع القلب والخلجان تورث الاحتمال على ضرورة وجوده بحسب الامكان وهو ينافي التوحيد بخلاف ما اذا لم يكن المقدر ملحوظا ظاهرا كما فيما نحن بصدده فانه حينئذ ليس منافيا للتوحيد ولم يوجد منه ذلك الاحتمال المذكور أصلا لان الله مختص بالمعبود بالحق لانه علم للفرد الموجود الذي يعبد بالحق تعالى وتقدس والاله بمعنى المعبود بحق فاذا قلنا لا اله الا الله مع قطع النظر عن ملاحظة التقدير فكانا اردنا أنه لا مستحق للمعبودية أحد لا في الوجود ولا في الامكان الا الفرد الذي هو خالق العالم فوجود الآلهة مع ذلك الاستحقاق في حكم العدم كما اذا قلنا لمن زعم أن في الدار زيدا وعمرا وغيرهما ما في الدار الا زيد يعني ما في الدار أحد الا زيد اذا لم يكن غيره فمعناه أن تلك الصفة أي الكينونة في الدار ليس الا لذلك الموجود فكيف يصح أن يكون لغيره وكون غيره موجودا خارجا عنها لا ينافي عدم اتصافه بهذه الصفة فلا حاجة عند ملاحظة هذا المعنى الى التقدير واذا عرفت ذلك فاعلم أن هذه الكلمة انما تفيد التوحيد اذا كان

الا بمعنى المعبود بحق والله علم للفرد الموجود منه كما تقرر فانه لو لم يكن كذلك بل يكون الله اسما للمفهوم المعبود بالحق والواجب لذاته لا علما للفرد الموجود منه كما زعم بعضهم لما أفاد التوحيد لان المفهوم من حيث هو مفهوم كلي والكلي نفس تصوره ليس مانعا من وقوع الشركة فيحتمل الكثرة ويلزم الفساد وأيضا لو كان كذلك فالمراد بالاله في هذه الكلمة اما المعبود بالحق أو مطلق المعبود فعلى الاول يلزم استثناء الشئ من نفسه لانه اذا كان اسما للمفهوم المعبود بالحق لم يوجد الفرق بينهما أي بين الله وبين الاله في الكلية بحسب المفهوم فاذا استثنى منه فقد استثنى من نفسه وعلى الثاني يلزم الكذب لكثرة المعبودات الباطلة فيجب أن يكون الاله بمعنى المعبود بحق والله علما للفرد الموجود منه هذا ما أردت تحقيقه واستخرجت من قريحتي تدقيقه تمت الرسالة المنسوبة الى المولى الجامي رحمه الله (ثم الاسم) الجليل بعد الثنيا لو وقف عليه تعين السكون وان وصل بشئ آخر مثل وحده لا شريك له فنصبه وجهان الرفع وهو الارجح لان السماع والاكثر الرفع والنصب مرجوح ولم يأت في القرآن غير الرفع ففي صورة الرفع اما بدل أو خبر والاول هو المشهور الجاري على السنة المعربين وصلاحية الحلول محل الاول ليس بشرط عند المحققين ثم الاولى أن يكون البدل من الضمير المستتر في الخبر المقدر الراجع الى اسم لا لانه أقرب ولانه داع الى الاتباع باعتبار المحل نحو لا احد فيها الا زيد مع امكان الاتباع باعتبار اللفظ نحو ما قام أحد الا زيد والثاني قد قال به جماعة قال ناظر الجيش ويظهر لي انه أرجح من القول بالبدلية ولا خلاف بينهم في نحو ما زيد الا قائم ان قائم خبر عن زيد ولا شك ان زيدا فاعل في قولهم ما قام الا زيد مع انه مستثنى من مقدر في المعنى أي ما قام أحد الا زيد فلا منافاة بين كون الاسم فيما بعد الا خبرا عن اسم قبله وبين كونه مستثنى من مقدر اذ جعله خبرا منظور فيه الى جانب اللفظ وجعله مستثنى منظور فيه الى جانب المعنى من تعريفات أبي البقاء الكفوي عند لا اله الا الله (قال القاضي عضد في شرح مختصر ابن الحاجب) كلمة الشهادة غير تامة في التوحيد بالنظر الى المعنى اللغوي لان التقدير لا يخلو عن أحد الامرين الا يتم به وانما تعد تامة في اداء معنى التوحيد لانها قد صارت علما عليه في الشرع من الكتاب المذكور

في ادراك النفوس السماوية وما يتعلق بذلك من العجائب والاسرار وخفية تم وكيفية القرانات والادوار

قد علمت ان للاجرام السماوية نفوسا ناطقة مجردة عن المادة محركة لها عن مبدا عقلي فلها لا محالة شعور بحركاتها الصادرة عنها وبلوازم تلك الحركات الحاصلة عنها في عالم الاجرام ولها علوم بما فوقها من عالم المجردات والامور الغير المادية وبما تحتها من الامور السفلية وبرهان ذلك ان كل واحد ثبت عنده صحة منامات وصدق انذارات

أمّا السالك المحقق فقد جرّب من نفسه في اليقظة والنوم وأمّا غيرهم من الكافة فيحصل لهم الانذارات بالمغيبات من المنامات التي يرونها من أنفسهم أو من غيرهم وكلهم يعترفون بأن هذه الانذارات بالمغيبات الماضية والمستقبلة انما تحصل لهم من ذات مدركة مطلعة على جميع الحوادث والأحوال الماضية والمستقبلة وهو المفيد لنفوسنا الاطلاع على المغيبات يقظة ونوما فان المفيد لنفوسنا العلوم والمعارف والانذارات بالمغيبات كيف يمكن أن يكون جاهلا بها فالحق أن معلمنا العلوم في النوم أو منذرنا بالمغيبات له علينا اطلاع والسالك القوى وهو الذى حصل له ملكة الاشراقات النورية والاخبارات الغيبية لا يفتقر في حصول ذلك الى توسط شئ بل يعلم بالمشاهدة أن الملقى للمغيبات ذو ادراك وحياة وأن له مظاهر كثيرة مختلفة يظهر فيها بحسب استعداد ذلك الذى يظهر له وان كان قلما يتشابه له مظهران ويشاهد هذا الشخص المستعد لهذا الالقاء من العجائب والغرائب ما لا يفتقر معه الى برهان وأمّا من هو دون هؤلاء في المرتبة فله أن ينظر في أحوال المنامات وما يحصل فيها من الانذارات بالامور المغيبة وذلك ليس الا لقلة شواغل النفس في تلك الحال التي يقع فيها الاطلاع وأنت تعلم أن حصول هذا الاطلاع ليس من تصرف فكرى والا لكان الانسان في حال اليقظة أقدر على الفكرة من حال النوم مع أنه لا يتيسر له ذلك الا في حال النوم فذلك الاطلاع ليس له سبب الا اتصال النفس بالامور التي عندها الانذارات بالمغيبات الماضية والمستقبلة والكائنات المتعلقة بالازمنة وذلك انما يكون للنفوس الفلكية العالمة بجميع الحوادث والوقائع الحاصلة في كل زمان بسبب الحركات الفلكية ولما كانت عالمة بحركاتها ولوازم حركاتها وكان كل ما يحدث في عالمنا هذا فهو من آثار الحركات وجب أن يكون لها على جميع الكائنات الزمانية اطلاع واذا عرفت أن النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث الواقعة في الماضى والمستقبل والحال وكانت الحوادث في الماضى والمستقبل غير متناهية فلا يخلو اما أن تكون علومها غير متناهية مترتبة الحوادث غير متناهية في أزمنة غير متناهية مترتبة يقع شئ منها بعد شئ فتكون تلك الامور الغير المتناهية بالحوادث الغير المتناهية مترتبة بحسب ترتب الازمنة الغير المتناهية واما أن تكون علومها متناهية بحيث تنتهى الى جهل واما أن تكون لها علوم كلية هى ضوابط وقوانين بجميع الحوادث والكائنات واجبة التكرار الى غير النهاية والقسمان الاولان باطلان فتعين القسم الثالث أمّا بطلان القسم الاول وهو أن يكون لها علوم غير متناهية مترتبة بحسب ترتب الازمنة لكل زمان مقتضاه فتبين ذلك من وجوه ثلاثة أمّا أولا فانه يلزم أن تكون العلوم بالحوادث الغير المتناهية التي لا تجتمع في الوجود مترتبة في النفوس المدركة لها فيحصل

منها سلسلة غير متناهية مترتبة بترتيب الازمنة فان الزمان الثانى كما لا يوجد الا بعد
الزمان الاول فكذلك العلم بالزمان الثانى لا يكون الا بعد العلم بالزمان الاول واذا كانت
العلوم المترتبة بترتيب الازمنة غير متناهية لزم وجود السلسلة المترتبة الغير المتناهية
وقد عرفت امتناع وجود أمثال هذه السلاسل وأما ثانيا فلان علمها بالحوادث
الغير المتناهية المترتبة التى تقع فى المستقبل اما أن يكون كل واحد منها لا بد وأن يقع
فى زمان ما أو يكون فيها ما لا يقع فيه أبدا والاول باطل فان كل واحد منها لا بد وان
يقع فى زمان فيأتى زمان بالضرورة يقع فيه الكل فيلزم تناهى السلسلة المفروضة
غير متناهية وذلك محال وان كان فى تلك الحوادث المستقبلة المفروضة غير متناهية
ما لا يقع أصلا فليس من المدركات المفروضة أنها ستكون فى الزمان المستقبل وقد
فرضناها ستكون فيه هذا محال وأما ثالثا فلانه لو كان لها علوم غير متناهية
بحوادث غير متناهية مترتبة بترتيب الازمنة فعلومها اذا كانت بالماضى كعلومها
بالمستقبل ثم الحوادث المستقبلة لا بد وان تصير ماضية وهى غير متناهية فاذا كانت
عندنا علوم غير متناهية بحوادث غير متناهية مترتبة بترتيب الازمنة فتكون فيها
صور الحوادث الماضية الغير المتناهية مجتمعة فى احاطتها وليست الادوار والاكوار
الماضية الغير المتناهية والقرون الخالية معا بل هى مترتبة فاذا فرضنا النفوس
الفلكية محيطة بالكل على سبيل التفصيل وجدناها بالضرورة متناهية وقد فرضت غير
متناهية هذا خلف فبطل أن يكون لها علوم غير متناهية مترتبة بترتيب الازمنة
وأما بيان بطلان القسم الثانى وهو أن يكون عندها علوم متناهية تنتهى الى جهل
فهو محال أيضا اذ لو صح ذلك لوجب أن تندرس علومها فى الادوار الغير المتناهية
فما كان يصح بعد ذلك انذار غيبى ولا يصح تعبير منام يتعلق بالزمان المستقبل بعد
ذلك لان الملق للامور الغيبية المطلع عليها قد صار جاهلا وذلك باطل بالضرورة بصحة
المنامات والانذارات الغيبية فان قال قائل بأن علومها متناهية الا أنها تستفيد
العلم بما فوقها فيعود الكلام المذكور الى ذلك الغير الذى يفيدها ذلك العلم وان قال
بانه كلما انقضت علوم خلق فيها علوم أخرى فيعود الكلام أيضا الى خلك الخالق
فى أنفسها تلك العلوم وهو المخرج لها من القوة الى الفعل لان كان هو أنفسها فالشئ
لا يجوز أن يخرج نفسه من القوة الى الفعل فى تلك العلوم وان كان المخرج لها هو غيرها
عاد الكلام السابق بعينه اليه واذا بطل القسمان الاولان تعين صحة القسم الثالث
وهو أن تكون الحوادث لها ضوابط كلية واجبة التكرار ومعناه أن الامور الآتية
فى كل دور من الادوار المستقبلة تعود الى شبيه ما كان فى الدور الاول الذى قبله لان
المعدوم الذى كان فى الدور الاول بعينه يعاد فانك قد علمت أن اعادة المعدوم بعينه
محال بل يعاد شبيهه فيكون عند النفوس الفلكية والمبادى العالية أحكام الحوادث

مضبوطة معينة يقع جملتها في كل دور تام وهو مبلغ من الالوف ايامه مضبوطة يوما بعد
يوم وشهرا بعد شهر وسنة بعد سنة والفا بعد ألف الى تمام ذلك الدور ثم تعود الحركات
بعد عبور تلك المدة الى شبيه ما كانت في الدور الاول وهكذا يمضي دور بعد دور الى
غير النهاية في تلك ولا يكون مضبوطا عند المبادي العالية الا هذه الضوابط الواقعة
في كل دور لم يتكرر مقتضاها في العالم فان الغير المتناهي لا يمكن أن يضبط تكرره
واستئنافه لا في الماضي ولا في المستقبل فوصولها الى كل نقطة وادراك ما يلزم
من ذلك عندها كاستثناء شرطيات كلية نحو كلما كان كذا كان كذا وهذه المسئلة
من الاسرار المشتملة على كثير من اللطائف والمعارف ويمكن أن تستخرج منها فروعا
كثيرة ومسائل متعددة لا ينبغي أن يباح بها الا الى أهلها وجميع حكماء أهل الهند
والصين وفارس وبابل والروم ومصر وغيرهم من أفاضل أهل الملل والنحل قائلون
بتكرار الضوابط والادوار على الوجه الذي ذكرناه لا يختلفون في ذلك وهذا هو تناسخ
الادوار والاكوار فان حركات الافلاك لما كانت دورية فلا بد من وصول رأس البركار
الى ما بدأ منه فاذا دار دورة ثانية على النمط الاول فانه لا بد وان يفسد ما افاده الدور
الاول اذ لا اختلاف بين الدور والدور وليتصور اختلاف بين الاثرين فان المؤثرات
عادت الى ما بدأت والنجوم والافلاك دارت على المركز الاول وما اختلفت ابعادها
واتصالاتها ونظراتها ومناسباتها بوجه من الوجوه وبهذا يظهر أن كل كائن فاسد
وكل فاسد كائن فلا يبقى من المركبات من المواليد الثلاثة شيء دائما اذ لو بقي شيء منها لزم
أن لا يعود في كل دور مثله والادوار غير متناهية في التكرار فتصير أعداد من تلك
الانواع من الاجسام باقية مع كونها غير متناهية وذلك محال فانك قد عرفت
تناهي الابعاد ثم لا تفي بها المادة والاجسام الغير المتناهية واختلف حكماء أهل
الاقاليم والامم والارصاد في مقدار الدور الذي يعود كل ما فيه من دقيق وجليل
الى الدور الآخر الذي بعده فقال قوم من حكماء بابل ان الدور التام تسعة وأربعون
ألف سنة وجعلوا المدبر للعالم في كل سبعة آلاف سنة كوكبا من الكواكب السيارة
فالمدبر للعالم في أول الدور سبعة آلاف سنة زحل وفي زمان تدبيره يخلق الله تعالى
بواسطة الحركات الفلكية والمبادي العقلية آدم الاول وهو أبو البشر من الطين وكذا
زوجته ويزعمون أن في أول دور زحل يستولي البرد واليبس الذي في طبيعته على
العالم حتى لا يبقى شيء من الحيوان والنبات لشدة البرد والجمود وكثرة الثلج حتى
ان الحجارة تتفتت وتصير كالرمل وتتشقق الارض فتصير أغوارا بعيدة فاذا دكت
الجبال وطحنت الحجارة فصارت رملا وانساب ذلك الرمل في شقوقات الارض
استوت حينئذ جميع الارض وصارت بسيطا واحدا وذلك في مائة سنة من الالف
الاولى ثم تولدت الغيوم الكثيرة المتراكمة من البخارات المتكاثفة وارتفعت وصارت

طبقات ولبدها البرد لجمد الغيم في الجو بعد احاطته بجميع الارض فيتدنتند ظلمة
الارض وضوء الشمس والكواكب من فوقها يسخنها فاذا صارت مدة التسعين
سنة ابتدأت تلك الغيوم بالتحلل وكثرت الامطار والسيول العظيمة الدائمة مع شدة
البرد الى أن تتم الالف سنة الاولى من دور زحل بانفراده فاذا دخلت الالف الثانية
التي لزحل بمشاركة المشترى سكن المطر وتبقى الارض في هذه الالف الثانية
مبتلة معفنة وفي الالف الثالثة التي بمشاركة المريخ تتولد على وجه الارض
الحشرات كالحيات والعقارب والوزغ وأنواع البق والذباب وما أشبهها من الدبيب
الذي يحيا بالنسيم لهبوبها في هذه الالف واذا امتلأت الارض بالحشرات أكل
بعضها بعضا حتى لا يبقى منها شئ ثم اذا دخلت الالف الرابعة التي بمشاركة الشمس
تحلل باقي تلك الغيوم وسكن البرد في كل يوم لشدة الحر ثم يقع شعاع الشمس على
الارض فيبيض وجه الارض ويتميز النهار من الليل وتتعفن الارض وتتولد
الحيوانات الصغار من تلك العفونة مثل الفأر والسنور واليربوع وما أشبهها وفي آخر
هذه الالف تتولد أنواع السباع والحشرات والخيل والحمير وسائر ذوات الحافر والخف
وفي هذه الالف تجف الارض وتنبع المياه وتظهر الانهار جارية على وجه الارض
ويبتدئ النبات في الظهور في هذه الالف أيضا وكلما ظهر شئ منه أفنته ثم تدخل
الالف الخامسة التي بمشاركة الزهرة فتجئ الامطار المعتدلة الغير الدائمة
وتهب الرياح الباردة وتنبت الاشجار النافعة ذوات الفواكه الحسنة والروائح الطيبة
والطعوم الملذة والالوان المبتهجة والرياحين المتنوعة وتتولد فيها الحيوانات النافعة
كالجمال والجواميس والبقر والغنم وما أشبهها وتتكون أنواع الطيور في المائة الاخيرة
من هذه الالف وتمتلئ الارض بالاشجار المشتبكة ثم تدخل الالف السادسة التي
بمشاركة عطارد فتكثر هبوب الرياح وتكون الحبوب النافعة كالحنطة والشعير
والذرة والحمص والعدس وما أشبهها ثم ان الشيخ الكبير زحل والحكيم المهندس
اللطيف عطارد يتحدثان في تكوين الانسان بعد أن يمضي سبعون سنة من هذه الالف
وحكماء بابل يذكرون في تكونه طريقين الاول التناسل وهو المشهور وهو الذي تكونا
نحن منه والطريق الثاني الطويل وهو التولد فنقول في صفته ان أصل جميع ما يتكون
على وجه الارض من سائر المركبات انما هو الماء وحرارة الشمس بمعاونة أشعة باقي
الكواكب والماء الذي يتكون منه الانسان ألطف المياه وأعذبها وأصفاها فاذا
مضى من هذا الالف قريب من سبعين سنة واشتدت عناية زحل وعطارد وباقي
المبادي في تكون الانسان ارتفع من أعدل الاقاليم والنواحي بخار لطيف معتدل
قابل لبرودة زحل وعطارد معا بالغا ثم نزل الى الارض معتدلة وكانت الشمس
حينئذ في البرج الذي هو على صورة الانسان وهو برج الدلو وكان عطارد في اثنين

وعشرين درجة منه وكان الدلو برجاه وانياه وبيت زحل ومثلثه عطارد وزحل في أول برج الجدي ينظر الى المشترى نظر تسديس وكان الطالع برج الجوزاء والقمر مقارن لعطارد في الدلو فاذا نزل ذلك المطر بعد انعقاده سحابا على أرض معتدلة نقية التربة صحيحة سليمة من جميع الطعوم المخالفة للعذوبة وكانت تلك التربة شديدة اليابس متخلخلة المسام تخرق اليسيل بقوته موضعها كالبئر الصغيرة غير العميقة فدخل فيها ماء ذلك المطر وتخلل باجزاء ترابها واستنقع فيها ذلك الماء النازل اللطيف وامتزج بتربتها امتزاجا معتدلا ثم يحمى بحرارة باطن الارض باعتدال فيرتقي ذلك الماء عند لطفه بالسخونة وصيرورته بخارا الى الطبقة الباردة فيتكاثف بذلك القدر من البرد فينحدر الى ذلك الموضع من البئر الذى صعد منه ولا يزال ذلك دأبه في الصعود عند اللطف والنزول عند الكثافة الى أن تزول عنه أكثر مائيته ويشتد لطفه بالسخونة والحركة في الصعود والنزول حتى يبرد هنيا لطول الزمان بسخونته اللينة رطبا سيالا فاذا انتهت الشمس الى برج الجوزاء وسخن الجو وظاهر الارض جف ذلك الدهن وابتدأ ينعقد بسخونة باطن الارض وظاهرها ولما كانت تلك الارض متخلخلة المسام لاجرم تنفذ فيها النسيم الى ذلك الدهن فتفخه نفخا لينا وكانت حرارة ظاهر الارض تزيد في كل يوم وهي عاملة في ذلك الدهن الى أن ينعقد ويقوى ويصلب شيأ يسيرا فحينئذ يبتدئ في التصوير بسبب الحر والبرد العاملين في تلك الرطوبة باليبس ثم النسيم الواصل اليه لم يكن يصل اليه من جهة المباشرة والمخالطة بل كان يصل اليه من جهة حجاب لطيف فلما بلغ الحال في هذه المادة الدهنية الى هذا الحد صور البارى تعالى والمبادى العقلية صورة الانسان وتمت في تلك البئر على الهيئة المذكورة وتولى كل واحد من الكواكب جزأ من جسده في حال التصوير وأحدث فيه شيأ وكان المتولى لنفس الصورة الانسانية عطارد بمشاركة زحل والقمر وكان هذا الشخص عند كمال صورته قاعدا على أليتيه وذقنه على ركبتيه قد ضم ذراعيه الى ما يليهما من جسمه وضم ساقيه كذلك وهو مجتمع على هذه الهيئة فلما كملت جميع أعضائه وتم تخاطيط بدنه نفخ فيه الروح الذى يحيا به البدن من القمر بنفس من منخريه وشم النسيم الحار المعتدل فانبسط بدنه وتحرك فيه الروح وعملت أعمالها في ذلك الجسد وأعطت كل عضو ما يليق به فقام حينئذ قائما عريانا يتمطى ويتنفس ورجلاه تجتذب بقية ذلك الدهن الفاضل عن جسده بالطبع للمشاكلة والمناسبة التى بينهما ثم انه لما تمطى وتنفس حصل له كسل فوقع وصار يتمرغ في ذلك الدهن الباقي وبدنه يجتذب تلك الرطوبات الدهنية التى هى غذاء بدنه الى تسعة أشهر ووصل النير الاعظم الى أول العقرب فقوى حينئذ ذلك الانسان وانتعش وفتح فمه لطلب الغذاء فقام يمشى بعد اتمام أربع سنين لطلب ما يتغذى به وكانت العناية

الازلية قد هيأت له ما يصلحه ويحتاج اليه من المأكل فوجد فى بستانه شجرا من شجر التين والعنب فجعل يأكل ما بلغ ونضج منه حتى شبع ولم يزل القمر يحفظه ويحوطه الى أربع سنين وكان أكله التين والعنب فى آخر الاربع سنين وهو أول أكل أكله بفمه وبعد ذلك شرع فى أكل الثمار غير التين والعنب وغيرها من الحبوب فهذا كيفية التكون الطويل وهو مناسب تكون التناسل فان حكم كالبزر واغتذاؤه الدهن بالمص كاغتذاء الجنين بالدم وحرارة الارض كحرارة بطن المرأة وتكون الانثى من بقية تلك الرطوبة الدهنية كتكون الذكر الا انه غلب على تلك المادة الباقية البرد والرطوبة وكان أيضا زمان تكونها هو زمان برد الهواء وازدياد رطوبته وهذا الانسان المتولد على هذه الصفة هو آدم الاول أبو البشر الذى خلقه الله تعالى من الطين وتسمى الانثى حواء وعند هؤلاء أن لكل واحد من هذه الكواكب السيارة السبعة تدبيرا لهذا العالم مقدار مدة تدبير كل واحد منها سبعة آلاف سنة ألف بانفراده بنفسه وستة آلاف أخرى بمشاركة الستة الكواكب الاخرى كل ألف بمشاركة كوكب واحد وفى أول كل تدبيرا كل كوكب يجىء آدم يرسله ذلك الكوكب رسولا الى كافة الخلق ويتم ... والمعارف والاعمال العجيبة الخارقة للعادة وتكون هؤلاء بالتولد والتناسل غير آدم المتكون فى دور زحل بالتولد المذكور وقد ضاعت تواريخ هؤلاء المسمين بآدم وعلومهم وما كانوا عليه من الحال لبعد زمانهم وطول المدة التى بيننا وبينهم وكثرة وقوع الحوادث العامة المفنية لاكثر الخلق وأفاضلهم وبقى الباقى من الارذال منهم كالبهائم لا ينتفعون شيأ وتلف أكثر الكتب والاقلام ولم نعرف من أسمائهم على ما وجدنا فى الكتب الا آدم الذى كان فى أول دور الشمس فان اسمه قثوثا ونيا ورأيت له كتابا سماه بأسرار النيرين وقد ظهر بعده فى هذا الدور الذى للشمس بعد مضى ألفين أو ثلاثة آلاف سنة رجل يسمى بدوانا ويسميه أول زمانه بسيد البشر وكان من أفاضل خلق الله تعالى علما وعملا ورأيت له كتابا سماه بأسرار النيرين أيضا يذكر فيه أنه عمل دعوة القمر ثم ترقى حتى دعا النير الاعظم فمكث اثنين وأربعين يوما بلياليها مواجها الشمس يدعو ويتضرع اليه ويثنى عليه الليل والنهار من غير فتور وهو مع ذلك لم يذق فى هذه المدة طعاما ولا شرابا ولا نوما ولا راحة ولا قعد فى هذه المدة بل كان قائما متوجها اليه بالنهار والى باقى الكواكب فى الليل فلما كان بعد تمام هذه المدة وكان فى صبيحة يوم الاحد حين طلع هذا النير بالابهة والعظمة وشعشعة الانوار ولمعان الاضواء وامتلأت نواحى آفاق العالم بالانوار البهجة الحسية والاضواء اللذة المضيئة أخذ سكينا ووضعها على حلقه ليقرب نفسه الى هذا النير الاعظم والسلطان الاكرم فخاطبه عند ذلك ونهاه عن قتل نفسه وقال له ان الاله الاعظم والعقل الاولى الذى فوقنا ورؤساء حضرته مستغنون عن دمك ولكن سل

حاجتك وعرض عليه ملك الدنيا وأعطاه خزائن كنوز الأرض من الذهب وغيره مما يناسبه فلم يرض بذلك وطلب أن يريه جميع العوالم وأن يكاشفه بالعلة الأولى سائر مصنوعاته فأعطاه ذلك كله وخاطبه أبا ما وأمره أن يقف تجاهه عند الطلوع في كل يوم آخذا بالثياب المنسوجة بالذهب والتاج المرصع مشدود الوسط بالزنار بعد أن نهى من المآكل الكثيرة والمشارب العذبة الطيبة من كل نوع والضيافات الهائلة لجميع الخلق فيسجد عند طلوعه ويتضرع ويقف ذليلا بين يديه فشمس يخاطبه بأنواع العلوم ويشافهه بأصناف المعارف والصنائع قال سيد البشر زرادشت فعلمني تسعين ألف مسئلة وأمرني أن لا أظهر منها ثلاثين ألفا لأحد من خلق الله تعالى وأن أظهر لخواص البشر على ثلاثين ألفا أخرى دون عوامهم وأن أظهر الخاص والعام على الثلاثين الفا الأخرى ثم صب عليه العلوم وأرشده الى العوالم ثم سأله هل يأتي أحد من أبناء البشر من بعدي يدرك ما أدركت ويصل الى ما وصلت فقال له نعم يأتي من أولادك في أول دور القمر رجل يقال له آدم نعطيه جملة من العلوم وهذا يدل على أن هذا آدم الفاضل الذي ابنه شيث وسائر الأنبياء من أولاد ابنه شيث كان متولدا بالتناسل والتوالد دون التولد ورأيت لآدم هذا كتبا منها كتاب أسرار النيرين وله في التعفينات والعلوم الروحانية كتب ومن عيون كتبه السفر المعروف بسفر آدم وغير ذلك مما دثر وانطمس ولم يقع الينا فضن قد وقعنا في آخر هذه الأدوار وقد بقي من تمام هذا الدور على ما عليه أهل الكتب المنزلة وبعض المنجمين والحكماء ثلثمائة وعشرون سنة تقريبا فاذا تم كانت القيامة الكبرى والطامة العظمى فيقع الفناء والدثور في هذا العالم كما أشار اليه محمد صلى الله عليه وسلم بقوله بعثت أنا والساعة كهاتين وقوله عمر الدنيا سبعة آلاف بعثت في آخرها ألفا وكلما وصل التدبير الى كوكب من هذه السيارات كان عالما ودنيا أخرى وقد ذكرنا ما عليه الحال في أول دور زحل وهو رب الدور بعد تمام دور القمر فتعود الأشياء الى شبه ما كانت عليه في الدور الأول فهذه حكاية مذاهب حكماء بابل على ما حكاه أبو بكر بن وحشية فيما نقل عنهم من الكتب وهذه وان لم يقم برهان على صحتها الا أن فيها عبرة لمن اعتبر من الأذكياء فليس جميع مطالب الحكمة يمكن أن يقام عليها برهان ولا كل مقاصد السالكين يتصور أن يدل عليها تبيان بل لا بد للحكيم من فكر صحيح ونظر مستقيم وحدس قوي وقلب ذكي والهام شديد وغور بعيد فتستقر الحكمة حينئذ في النفس وتمتزج بنور العقل وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وعند قوم من أهل الأدوار أن كل ستة وثلاثين ألف سنة تنتقل أوجات الكواكب وجوزهراتها ونوبهراتها الى موضع حضيضاتها وبالعكس على أن كرة الثوابت تتحرك كل مائة سنة درجة واحدة فان الأوجات تتحرك بحركة الثوابت فاذا كان كذلك عاد العالم الى شبيه ما كان عليه من الحال في الزمان

والمكان والاشخاص والاوضاع لا تخالف في ذلك مثقال ذرة وقوم من قدماء حكماء
الهند ومن وافقهم من أصحاب الهزارات يقولون ان الدور الاعظم هو ثلثمائة
وستون ألف سنة لان الفلك مقسوم اليها فيطول لكل درجة منه ألف سنة ويهلك
العالم في آخر هذه المدة بأسره ويبقى هالكا ثلثمائة وستين ألف سنة عند قوم وعند قوم
أقل من ذلك ثم يعود بعد ذلك الى الحال الذي كان عليه في الاول لا يخرم ذرة واحدة الا
ان النفوس المدبرة للابدان غير النفوس التي كانت مدبرة لها في الدور الاول وزمانها
غير الزمان وما عدا ذلك فيعود موجودا وقوم آخرون يقولون ان الولاية لكل واحد
من الكواكب السبعة على العالم ألف سنة ويسمونه دورا فيقولون هذا الدور لزحل
وبعد انقضائه يصير الدور للمشترى وهكذا الى آخر الادوار التي للقمر فاذا تمت الادوار
السبعة هلك العالم ثم يعود كما بدا وزعم قوم أن الدور مأخوذ من سلطنة البروج على
هذا العالم لكل برج منها مدة فجعلوا سلطنة برج الحمل اثنى عشر ألف سنة وسلطنة
الثور احد عشر ألف سنة وسلطنة الجوزاء عشرة آلاف سنة وسلطنة السرطان
تسعة آلاف سنة وسلطنة الاسد ثمانية آلاف وكذلك يتناقص ألف سنة في كل برج
حتى ينتهى الى الحوت فتكون سلطنته ألف سنة فمجموع ذلك ثمانية وسبعون
ألف سنة وزعموا أن العالم يفنى عند انقضائه ثم يعود جديدا وزعموا أن السلطان
في هذا الوقت السنبلة وهو سبعة آلاف سنة وذلك هو عمر هذا العالم واذا استكمل قطع
الكواكب التي لها التدبير مسافة ذكرها فيقع هنالك الدثور والفناء واذا استكملت
الكواكب ما لها من تكرر دور وعاد التدبير الى الاول وحينئذ تعود الاشخاص التي
كانت في كل دور على صور وهيئات مع اجتماع المراد التي كانت لها في الحال الاول
وهكذا يكون شأن العالم سرمدا الى غير النهاية وذكر جماعة من أصحاب الادوار
والاكوار ومن جملتهم صاحب رسائل اخوان الصفاء ان للاشخاص الفلكية حول
الاركان الاربعة أدوارا كثيرة ولادوارها أكوارا ولاكوارها أدوارا وأكوارها
قرانات ويحدث في كل دور وكور وقران في عالم الاركان حوادث لا يمكن عدها
واحصاؤها الا أنهم ذكروا من الادوار خمسة أنواع وما يحصل في كل نوع في عالم الكون
والفساد الاول أدوار الكواكب السيارة في أفلاك تداويرها والثانى أدوار مراكز
تداويرها في أفلاكها الحاملة والثالث أدوار أفلاكها الحاملة في فلك البروج والرابع
أدوار الكواكب الثابتة في فلك البروج والخامس أدوار الفلك المحيط وأما الاكوار فهي
عبارة عن استئنافات الادوار وعودات هذه الكواكب والنقط الى مواضعها مرة
بعد أخرى وأما القرانات فهي اجتماعاتها في درجاتها ودقائقها وهي ستة أجناس
ومائة وعشرون نوعا منها ٢١ قرانا ثنائيا و٣٥ قرانا ثلاثيا و٣٥ قرانا رباعيا
و٢١ قرانا خماسيا و٧ قرانا سداسيا وقران واحد سباعي وأما أدوار الالوف فهي

انواع أربعة فمنها سبعة آلاف سنة ومنها اثنا عشر ألف سنة ومنها أحد وخمسون ألف سنة ومنها ثلاثمائة وستون ألف سنة على ما مر بيانه فأعظم الادوار الواقعة في زمان طويل أدوار الكواكب الثابتة وهو يقع في كل ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة وأما الادوار الواقعة في أقصر الازمنة وهو دور الفلك المحيط في كل أربع وعشرين ساعة مرة واحدة وباقي الادوار يقع بينهما ومن القرانات ما يقع في كل ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة وهو ان تجتمع الكواكب السيارة باوساطها في أول دقيقة من برج الحمل الى ان تجتمع فيها مرة أخرى ويسمى السند والهند هذا الدور بأيام العالم وأما القرانات التي تكون في كل شهر مرة واحدة فهو اجتماع القمر مع كل واحد من السيارات والثوابت وباقي القرانات فيقع بين هذين الوقتين في الادوار القصار ما يكون في كل أربعة عشر يوما مرة واحدة وهو دور مركز فلك تدوير القمر في فلكه الحامل له ومن الادوار ما يكون في كل سبعة وعشرين يوما وسبع ساعات ونصف مرة واحدة وهو دور فلك القمر بحركة الحامل ومن ادوار حركة الجوزهر في كل سبع عشرة سنة ومائتين وسبعة وعشرين يوما مرة واحدة ومن الادوار ما يكون في كل مائة وستة عشر يوما مرة واحدة وهو دور عطارد في فلك تدويره ومن الادوار ما يكون في كل ثلاثمائة وخمسة وستين يوما وربع يوم مرة واحدة وهو دور الشمس والزهرة وعطارد في أفلاك حواملها ومن الادوار ما يكون في كل ثلاثمائة وثمانية وسبعين يوما مرة واحدة وهو دور زحل في فلك تدويره ومن الادوار ما يكون في كل ثلاثمائة وتسعة وتسعين يوما مرة واحدة وهو دور المشترى في فلك تدويره ومن الادوار ما يكون في كل خمسمائة وأربعة وستين يوما مرة واحدة وهو دور الزهرة في فلك تدويرها ومن الادوار ما يكون في كل سبعمائة وثمانين يوما مرة واحدة وهو دور المريخ في فلك تدويره ومن الادوار ما يكون في كل ستمائة وسبعة وثمانين يوما مرة واحدة وهو دور مركز تدوير المريخ في فلك البروج بحركة الحامل ومن الادوار ما يكون في كل أربعة الاف وثلاثمائة وثلاثين يوما مرة واحدة وهو دور مركز تدوير المشترى في فلك البروج ومن الادوار ما يكون في عشرة آلاف وسبعمائة وأحد وأربعين يوما مرة واحدة وهو دور مركز تدوير زحل في فلك البروج فمجموع هذه الادوار أربعة عشر نوعا وأما القرانات التي يكون زمانها قصيرا فهي أنواع فمن ذلك ما يكون في كل مائة وستة عشر يوما مرة واحدة وهو اقتران عطارد مع الشمس ومن ذلك ما يكون في كل مائتين واحد وتسعين يوما مرة وهو اقتران الشمس والزهرة وعطارد مع زحل ومنه ما يكون في كل ثلاثمائة وتسعة وتسعين يوما مرة وهو اقتران المشترى والزهرة وعطارد والشمس ومنه ما يكون في كل خمسمائة وأربعة وسبعين يوما مرتين وهو اقتران الزهرة مع الشمس ومنه ما يكون

في كل سبعمائة وخمسة وثمانين يوما مرة وهو القران المريخ مع الشمس ومنه ما يكون في كل سنتين ونصف بالتقريب مرة واحدة وهو القران المريخ وزحل والمشترى ومنه ما يكون في كل عشرين سنة بالتقريب مرة وهو القران المشترى وزحل ومن القرانات التي يطول زمانها ما يستأنف في كل مائتين وأربعين سنة مرة وهو أن يستوفى زحل والمشترى اثنى عشر قرانا في مثلثة واحدة ومن هذه ما يكون في كل تسعمائة وستين سنة مرة واحدة وهو أن يستوفى زحل والمشترى ثمانية وأربعين قرانا في المثلثات الاربعة ومن هذه ما يكون في كل ثلاثة آلاف وثمانمائة وأربعين سنة مرة وهو أن يستوفى زحل والمشترى القرانات في المثلثات كلها وتفصيله مذكور في كتب الاحكام وأما الحوادث والاحكام التابعة لهذه الادوار والقرانات في العالم الارضي فقد علمت أن جميع الحوادث التي عندنا تابعة لحركات الافلاك والكواكب والبروج وقراناتها بعضها مع بعض واتصالاتها الا أن بعض الحوادث ظاهر جلي للكافة وبعضها خفي يفتقر الى فكر وتأمل وذلك أن كل حادث في عالمنا هذا سريع النشو قليل البقاء قريب الاستئناف سريع الفساد فهو كائن عن حركة قصيرة الزمان قريبة الاستئناف كحركة الفلك التي تتم في كل أربع وعشرين ساعة وهي التي يكون بها الليل والنهار والنوم واليقظة فان الشمس اذا طلعت اضاء الهواء وأشرق وجه الارض فانتبهت أكثر الحيوانات وتحركت وزمت وانتشرت في طلب المعاش وتفتق أكثر اكمام زهر النبات وفاح نسيم روائحها وذهب الناس في مطالبهم واذا غابت الشمس أظلم الهواء ووجه الارض فاستوحشت الحيوانات ورجعت الى أوطانها وانصرف الناس عن الاسواق ومواضع أعمالهم الى بيوتهم ووقع عليهم النوم والكسل والسكون فيكون هذا العالم بالنهار كأنه حيوان منتبه متحرك حساس وبالليل كأنه نائم أو ميت ومما يكون أيضا عن هذه الحركة بعض النبات كخضراء الدمن فانها تكون بالغدوات خضرة ريانة من نداوة الليل وطيب نسيم الهواء ثم تجف نصف النهار من حرارة الشمس وأكثر ما يكون في أيام الربيع ومما يكون عن هذه الحركة اليومية أيضا بعض الحيوانات الضعيفة كالذباب والبراغيث المتولدة من العفونات السماوية والروثية والجيفية وأمثالها ثم يهلك بأقل أذية من حر وبرد ولا يبقى ما يتولد من هذه الحركة من النباتات والحيوانات الضعيفة سنة تامة الا كلها يهلكها حر الصيف وبرد الشتاء والذي يحصل من حركة القمر على محيط التدوير وقطعه له في كل أربعة عشر يوما مرة وهو نصف الشهر الاول وهو الذي يكون النصف الذي يلينا منه ممتلئا كثير النمو والزيادة في الاشياء من المعادن والنبات والحيوان والمد وكثرة الرطوبات والانداء وفي النصف الثاني من الشهر يدور القمر في التدوير مرة ثانية ويكون الممتلىء من النصف الذي لا يلينا ويحصل من هذه الحركة الذبول والهزال في الاشياء

الناميه والنضج والجفاف واليبس فى الاشياء البالغة الى التمام من الحبوب والثمار وتتكون فى مدة هذه الحركة أيضا من المعادن الملح والكمأة وامثالهما ومن النبات البقول وبعض الحشائش وتتكون بعض الحيوانات كالطيور والزنابير وكثير من الديدان فان أكثر هذه يتم خلقها فى أربعة عشر يوما ويخرج بعد أحد وعشرين يوما ومدة بقاء الحيوانات والنباتات من هذه الحركة لا تتجاوز مائة وعشرين يوما فى الاطول بقاء وفى الاقصر دون ذلك وأما الذى يحصل من حركة عطارد فى تدويره وقطعه له فى كل أربعة أشهر تقريبا مرة واحدة وتتم فيه صنعة الاكسير أما من النبات فالسمسم والذرة والشعير وما شاكلها وأما من الحيوان كبعض السباع والوحوش والغزلان وبعض الغنم ويعرض من هذه الحركة لبعض الناس عند احتراقه أمراض وأوجاع لاسيما الصبيان ويعرض لبعض الكتاب والعمال والوزراء وأصحاب الدواوين من العزل والحبس والمصادرات ولبعض الصناع من العطلة والكسل ولبعض التجار من الخسران والعوق ولبعض الناس من الحبس والاستتار والغربة فان استقام وشرف يعرض لهم الخلاص والسلامة والظهور والولاية والنشاط واستقامة الاحوال فاذا وقف ورجع يعرض لهم الحيرة والشكوك والظنون والتوقف والتخلف والادبار والعصيان وما أشبه ذلك فاذا هبط الى الحضيض يعرض سقوط الجاه وذهاب العز ونقصان المراتب وهذا كله بحسب تشكل الفلك فى أصول المواليد وطبقاتها وأما الذى يحصل من حركة الشمس ومركز فلكى تدوير الزهرة وعطارد فى كل سنة مرة واحدة فنى جميع الحالات أما فى أول برج الجدى صاعدة فى الجنوب الى الشمال فتبتدئ الطبيعة فى جذب الرطوبات المختلطة بالتراب وامتصاصها من عروق الشجر والنبات الى أصولها وقضبانها وامساكها هناك الى أن تبلغ الشمس آخر الحوت فاذا نزلت أول دقيقة من الحمل استوى الليل والنهار فى الاقاليم واعتدل الزمان وطاب الهواء وهب النسيم وذابت الثلوج وسالت الاودية وانبعثت العيون وارتفعت الرطوبات الى أعلى فروع الاشجار ونبت العشب وطال الزرع ونمى الحشيش وتلألأ الزهر وأورق الشجر وهاج النور واخضر وجه الارض وتلونت الجبال والحيوان ونتجت البهائم ودرت الضروع وانتشر الحيوان فى البلاد وأخذت الارض زخرفها وفرح الحيوان بطيب نسيم الهواء وصارت الدنيا كأنها جارية شابة قد تزينت وتجلت للنظار فلا يزال الامر كذلك الى أن تبلغ الشمس أول السرطان فحينئذ يتناهى طول النهار وقصر الليل فيأخذ النهار فى النقصان والليل فى الزيادة ويدخل الصيف ويشتد الحر ويحمى الجو وتهب السمائم وتنقص المياه وييبس العشب ويستحكم الحب وأدرك الحصاد والثمار وأخصبت الارض وسمنت البهائم واتسع القوت من الثمار والحب للحيوان وصارت

الدنيا كأنها عروس منعمة بالغبطة تامة كاملة كثيرة العشاق فلا يزال الامر كذلك الى أن تبلغ الشمس أول الميزان وحينئذ يدخل الخريف ويستوي الليل والنهار مرة أخرى ويبتدئ الليل بالزيادة والنهار بالنقصان ويبرد الهواء ويهب الشمال ويتغير الزمان وتنقص المياه وتجف الارض وتغور العيون وتفنى الثمار وأحرز الناس الحب والثمر ويعرى وجه الارض من النبات وغارت الهوام وانجحرت الحشرات وانصرف الطير والوحش الى البلاد الحارة وأحرز الناس القوت للشتاء ودخلوا البيوت ولبسوا الجلود وتغير الهواء وصارت الدنيا كأنها كهلة مدبرة قد تولت عنها أيام الشباب فلا يزال الامر كذلك الى أن تبلغ الشمس أول الجدي فيدخل الشتاء ويتناهى طول الليل وقصر النهار ثم يأخذ النهار في الزيادة ويشتد البرد وتتساقط الورق ومات أكثر النبات وانجحرت أكثر الحيوانات في باطن الارض وكهوف الجبال وكثرت الانداء والغيوم وأظلم الجو وكلح وجه الزمان وهزلت البهائم وضعفت قوى الابدان وصارت الدنيا كأنها عجوز هرمة قد دنا منها الموت وأما الذي يحصل من حركتي زحل والمشتري في فلكي تدويرهما في كل ثلاثة عشر شهرا بالتقريب مرة واحدة من الحوادث في المشايخ والعجائز والتجار والاكرة والبنات والاشراف والقضاة والعدول والعلماء وأمثالهم ممن استولى عليه زحل والمشتري في مولده فهو ما يعرض لاصحاب عطارد ويحصل أيضا من هاتين الحركتين وأحوالهما المختلفة كثير من المعادن والنبات والحيوان وأما الذي يحصل من حركة الزهرة في فلك تدويرها في كل خمسمائة وأربعة وثمانين يوما مرة واحدة وحركة المريخ في فلك تدويره في كل سبعمائة وثمانين يوما مرة مما يعرض لطبقات الناس من النساء والصبيان والمخانيث وأصحاب اللذات واللهو والشطار والعيارين والجند وساسة الدواب وأمثالهم فهو ما عرض لاصحاب عطارد والذي يحصل من حركة فلك المشتري في فلكه الحامل في كل أربعة آلاف وثلثمائة وأربعة وثلاثين يوما مرة واحدة من الحوادث اعتدال أهوية بعض البلاد بعد فسادها وعمارة بعض البقاع بعد خرابها وتكون بعض المعادن ونشو بعض النبات وزكاء بعض الثمار وصلاح بعض الحيوانات في بعض المدن وتجديد النعم على أقوام وغير ذلك من الصلاح والخير والذي يحصل من حركة المريخ في اثني عشر برجا اثنتا عشرة رجعة في كل خمس وعشرين سنة مرة واحدة ونضج بعض المعادن وسرعة النشوء في بعض النبات وزيادة القوة في بعض السلاطين وخروج بعض الخوارج وتجديد الآثار في الملك وحاشا كل ذلك من قوة المريخ والقصد فيها اصلاح حال الكائنات والغرض منها وصولها الى الكمال الا أنه قد يتفق أسباب موجبة للفساد مثل اثارة فتن وحروب وتعصب في طلب الغارات وحينئذ يخرب بعض البلدان وتذهب دولة قوم وتزول

لعمهم ولكن ما يعرض من الفساد عن هذه الحركة في جنب ما يكون من الصلاح في العالم شئ يسير كما يحدث من حرارتها من هلاك بعض الحيوان والنبات لكن ذلك يسير بالنسبة الى النفع الحاصل منها في جميع أنواع الكائنات وكذلك حكم الامطار والسيول وهكذا حكم المريخ وزحل والذنب ومناحسها أمر يسير بالنسبة الى ما يحصل من حركاتها من الصلاح في العالم ومن هذا يعلم أن زحل والمريخ والذنب ليسوا بنحوس مطلقا والزهرة والقمر والمشترى ليسوا بسعود مطلقا لانه قد يعرض من افراط الرطوبات والبرودات فساد مثل ما يعرض من افراط حر الشمس ويبس زحل ويبس المريخ ورطوبة الزهرة والقمر وكما يعرض أكثر العفونات عن المريخ وزحل وأما الذى يحصل عن حركة تدوير زحل في الفلك المائل في كل عشرة آلاف وسبعمائة واحد وأربعين يوما من الحوادث أما من المعادن فكالكحل والزرنيخ والحديد ونماء بعض الزروع والنبات كالزيتون والجوز وبلوغ بعض الناس أشده وعمارة بعض البلاد واستحداث بعض المدن والقرى وانتقال الملك والمال من قوم الى قوم وأمثال ذلك والذى يحصل من آثار الحركة البطيئة الطويلة الزمان كحركة الثوابت التى تتم في كل ستة وثلاثين ألف سنة وأوجات السيارات وحضيضاتها وجوزهراتها من الحوادث في هذا العالم انتقال العمارة من ربع الى ربع فيصير البر بحرا والبحر برا وأما الحوادث الحاصلة من القرانات في هذا العالم فهى سبعة أنواع فمنها الملل والدول التى يستدل عليها من القرانات الكبار الكائنة في كل ألف سنة بالتقريب مرة واحدة ومنها تنتقل المملكة من أمة الى أمة ومن بلد الى بلد ومن بيت الى آخر وهى التى يستدل عليها بالقرانات الكائنة في كل مائتين وأربعين سنة مرة واحدة ومنها تتبدل الاشخاص على سرير الملك ويحدث بسبب ذلك فتن وحروب يستدل عليها من القرانات الكائنة في كل عشرين سنة مرة واحدة ومنها الحوادث التى تحدث في كل سنة من الرخص والغلاء والحرب والوباء والامراض والسلامة ويستدل على حدوثها من تحاويل سنى العالم في التقاويم ومنها حوادث الايام شهرا فشهرا ويوما فيوما ويستدل عليها من أوقات الاجتماعات والاستقبالات المذكورة في التقاويم ومن ذلك أحكام المواليد لكل واحد من الناس في تحاويل سنيهم بحسب ما يقتضيه شكل الفلك ومواضع الكواكب والقرانات الدالة على قوة النحوس وفساد الزمان وخروج المزاج عن الاعتدال وقلة العلماء وموت الاخيار وجور الملوك وفساد أخلاق الناس واختلاف آرائهم وقلة الامطار وهلاك الحيوان وخراب البلدان والامصار اذا هى تولت أمر القران وأما القرانات الدالة على قوة السعود فبالعكس مما ذكر اذا هى تولت القران وهذه الاحكام من هؤلاء لم تكن راجعة الى قياس بل كانوا يأخذونها من كهانهم ومتألهى حكمائهم وزعم قوم أن هذه الاحكام أخذت بالوحى والالهام

وتوقيف من الروحانيات وبواسطة دعوة الكواكب والرياضات وبما لم يظهر لبطليوس حركة أوج الشمس بل رآه ثابتا غير متغير حكم بسرمدية العالم على ما هو عليه من الترتيب والنظام كما هو مذهب الفلاسفة الطبيعيين والالهيين والله أعلم الى هنا من الشجرة الالهية لمحمد الشهرزوري رحمه الله تعالى

(بسم الله الرحمن الرحيم)

هذا كتاب الفلاحة النبطية نقله من لسان الكسدانيين الى العربية أبو بكر أحمد بن علي ابن قيس الكسداني القسيني المعروف بابن وحشية في سنة احدى وتسعين ومائتين من تاريخ العرب من الهجرة وأملاه على أبي طالب أحمد بن الحسين بن علي بن محمد بن عبد الملك الزيات في سنة ثماني عشرة وثلثمائة من تاريخ العرب من الهجرة فقال له اني وجدت هذا الكتاب في جملة ما وجدته من كتب الكسدانيين منسوبا الى ثلاثة من حكماء الكسدانيين القدماء ذكروا ان أحدهم ابتدأه وان الثاني أضاف الى ذلك المبتدا أشياء أخر وان الثالث تممه وكان مكتوبا بالسريانية القديمة في نحو ألف وخمسمائة ورقة فأما الاول الذي ابتدأه فذكروا أنه رجل ظهر في الالف السابع من سبعة آلاف سني زحل وهو الالف الذي يشاركه فيه زحل القمر وكان اسمه ضغريث وان الذي أضاف اليه شيأ آخر رجل ظهر في آخر هذا الالف وكان اسمه ينبوشاد وان الثالث الذي تممه رجل ظهر بعد مضي أربعة آلاف سنة من دور الشمس في هذه الدورة التي كان لزحل فيها تلك الالف التي ظهر فيها الرجلان فنظرت ما بين الزمانين فاذا هو أحد وعشرون ألف سنة وذلك أن اسم هذا الثالث كان قوثامي قال انه ظهر بعد مضي أربعة آلاف سنة من دورة الشمس التي هي سبعة آلاف سنة فكان بينهما ما ذكرت لك من المدة وكان زيادة كل واحد من الاثنين على ما ألفه الاول الذي كان اسمه ضغريث زيادة في كل باب من الابواب التي رسمها ضغريث فانهم لم يغيروا شيأ من قوله ورسمه وما تكلم به على المعاني التي ذكرها وترتيبه الذي رتبه وانما زادوا على كل شئ دونه بحسب استخراجهم واستنباطهم بعده فصار صدر الكتاب وابتداؤه لضغريث فابتدأ الكتاب بأن قال التحميد والتعظيم والصلاة والعبادة والتقديس والتمجيد لالهنا وخالقنا ونحن قيام على أرجلنا منتصبون لالهنا الحي القيوم القديم الذي لم يزل ولا يزال المتوحد بالربوبية المتفرد بالقدرة والجبروت والكبرياء والعظمة المحيط بالكل القادر على الكل الذي وسع ملكه ما يرى وما لا يرى له ما في الارضين السفلى وما أحاط به الفلك الاعلى وما بينهما وما تحت الثرى الذي أمد الوجود من فيض جوده وأدار الافلاك بعظم سلطانه وأقر الارض على ما سبق في علمه وأجرى المياه سائلة كسيلان رحمته وجعل بعضها سائغا عذبا كعذوبة ذكره وبعضها ملحا أجاجا كمرارة عصيانه تباركت يا رب السماء والارض وغيرهما وتقدست وتطهرت أسماؤك الحسنى

نعبدك يا الهنا ونصلى لك وندعوك ونقدسك ونسبح باسمك ونسألك بكرمك أن تثبت عقولنا ما دمنا أحياء على سبيلها القويم وان ترفق بأجسادنا بعد مفارقة الحياة لها فى البلى لانك ربنا رحيم من أعطيته فلا مانع يقدر على منعه ومن منعته لا يقدر على اعطائه أنت الرب المتفرد بالربوبية المتوحد فى سلطانك رب الاجرام والكواكب العظام الدائرة فى دوائرها السائرة فى أفلاكها المقدرة بأوقاتها المحدودة فى مجاريها التى تفرق من خشيتك وتخاف من سطوتك نسألك يا ربنا أن تؤمننا سطوتك وتدفع عنا نقمتك وترزقنا خشيتك نسألك بأسمائك الحسنى التى من توسل بها الى رحمتك رحمته فارحمنا ربنا ثم ارحمنا وباسمك العالى الرفيع العظيم الكريم أن ترحمنا ثم قال احذروا مخالفة هذا الاله وعصيانه وغضبه فانه لا يقوم شئ لغضبه وعليكم بالصلاة والدعاء لهذا الاله العظيم الذى هو رب الارباب والقيام له خاشعين والاستعاذة به منه والبراءة من الحول والقوة فانه لا حول ولا قوة الا به واسجدوا له فى هياكله المنصوبة لعبادته وقربوا له من القرابين الزكية الطاهرة من الادناس البريئة من الاكدار ما تنالون به بركته وترجون معه رحمته واحذروا زحل فانه من مربوباته ومسخراته ومخلوقاته فتمامه معلوم وادواره محفوظة واستعيذوا بهذا الاله من شره وشؤمه فافعاله باذن ربه فى أبناء البشر اذا كان ساخطا بسخط ربه فالبكا والنشيج والحزن والعويل والفقر والذلة والضيق والقذر والوسخ والسواد والنتن واذا كان راضيا برضوان ربه فطول الاعمار ورفعة الذكر بعد الموت والصيت والقبول من الناظر اليهم وطلاقة المنطق فسخطه أن يكون على ما وصفت آنفا ورضاه أن يكون مشرقا من الشمس فى وسط استقامته وفى موضع موافقة فعله وفى سرعة سيره وفى صعوده فى دائرة صعوده قال أبو بكر أحمد بن وحشية يعنى بذلك أوجه فان استعذتم بالله من شره يوشك أن تنجوا من قبيح أفعاله * الى هنا ملخصا من ديباجة الكتاب المذكور (فى معرفة وجود الماء وقلته وكثرته فى أرض تريد حفر البئر فيها)

فاما اذا حفرنا الارض طالبين لظهور الماء فى ذلك الحفر فينبغى ان أردنا الاستدلال على كثرة الماء وقلته أو وجوده وعدمه أن نعلم ذلك بالاداة التى نسميها مرانا قال أبو بكر نعنى بهذه الالة أنها آلة على هيئة المحجمة قال صاحب الكتاب أن تصنع من الاسرب أو من الرصاص فانه يأتى أو من الخزف فيصنع من ذلك اناء كنصف كرة تسع أحدا وعشرين رطلا من ماء الى سبعة أرطال فتؤخذ هذه الآلة فيجعل فى قعرها قطع شمع مذاب وتلصق بذلك الشمع الصافا جيدا وان أحببت أحكم من هذا فالصق الصوفة بشئ من زفت جيدا ولتكن الصوفة بيضاء منفوشة وامسح حيطان الآلة من داخلها بالزيت الشامى الجيد ثم اكبب هذه الآلة على سروفها فى جوف الحفيرة التى حفرت ثم ألق التراب على هذه الآلة وطمها فى الحفيرة جيدا ثم اتركها كذلك يوما وليلة

ثم انبش التراب من هذه الآلة آخر الليل قبل طلوع الشمس وأخرجها وانظر الى الصوفة فان وجدتها يابسة لم تكد عرقت ولا رطبت أو ابتلت ابتلالا يسيرا أو ترطبا كثيرا يقطر منها الماء ووجدت داخل الآلة أيضا قد ترطب وتندى وابتل فاستدل من ذلك على ان هذا المكان وتلك الارض ذات ماء غزير أو قليل بحسب ما تجده من كثرة البلل أو قلته وان خرجت يابسة هي ولا صوفتها فليست فيها ماء البتة الا بعيد الغور من الكتاب المذكور (قال أبو بكر بن وحشية) في الفلاحة النبطية في باب ذكر شجرة الغار بعد ما وصف الشجرة وعد من خواصها أشياء ما نصه وقد جربنا نحن في الغار خاصية ظريفة وهي انه من أخذ ورقة من ورقه يلتقطها بيده فقطعا لئلا يكون مما يسقط على الارض فعلقها خلف اذنه ثم شرب من الشراب ما يقدر أن يشربه لم يسكر البتة ولم يصدع من الاكثار من الشراب وانه لسر ظريف وفيه خاصة أخرى عجيبة ذكرها ماسى السوراني قال ان أخذ من ورق شجرة الغار ورقه ثلاثة دراهم ومن أغصانها وزن سبعة دراهم ومن حبها وزن درهمين جفف ذلك وسحق كالذرور وذر عليه من نورة النار محرقا وزن نصف الجميع ثم عجنه بعسل رقيق ولا يعمل أكثر من هذا الوزن البتة ثم خزنه في ظرف فضة أو ذهب كان دواء كبيرا يزيل ضرر جميع السموم من سموم ذوات السموم ومن الملقاة في الاطعمة والاشربة وهو مع ذلك يطلى بالشيب ومن خواصه العجيبة هرب ذوات السموم منه فلا تدنو الى موضع هو فيه وكذلك الذراريح كلها وان دق ورقه جيدا ووضع على الثآليل الكبار من اراقلعها وان أخذ عود من شجرة الغار وعلق على موضع ينام فيه طفل من الصبيان يتفزع كثيرا نفعه منفعة عظيمة وزعم ملكانا ان من أخذ من ورق شجرة الغار فدقه رطبا وخلط به في الدق قلقند مثل وزنه ومسحه بعد بالخل الجيد وطلى به موضعا من بدنه ووضع على ذلك الموضع حديدا محمى لم يحرقه ولم يحس به وان طلى بهذا كفه وأصابعه ثم أدخلها في قدر تغلي أو قبض بها على حديد محمى أو مس ثم يضره ولم يحرقه ولم يؤذه انتهى من الكتاب المذكور (قال ابن وحشية) في باب ذكر الاعمال الموافقة من الغرس والزرع والازمنة المتعلقة بها بعد عدة سطور وفي عشرين من اذار يطلع الفرس في المشرق فيكون بعقب طلوعه دي ظاهر وبعد ذلك بأربعة أيام يقول قوم انه الانقلاب الربيعي وذلك انهم يقولون ان الشمس تنزل براس الحمل في أربعة وعشرين من اذار فان ما في القديم الذي كان قبل زمان أدمى واشتولوساغا انهم زعموا ان الشمس كانت تنزل براس الحمل في أول نيسان ثم تأخرت في طول الزمان الى أن صار ذلك في أربعة وعشرين من اذار فمن أراد الوقوف على صحة هذا فليقرأ كتاب طيفاسا الكبير الذي وضع في الطلسمات فان هذا كله مسطور فيه وان هذه الشهور انما عدها الاجيال الماضية جيلا بعد جيل في الدهر السالف ودبروها

على نزول الشمس برأس كل برج في أول كل يوم منها كان ينزل في نيسان برأس الحمل
وفي أول ايار برأس برج الثور وفي أول حزيران برأس الجوزاء وفي أول تموز برأس
السرطان وفي أول آب برأس برج الاسد وفي أول ايلول برأس السنبلة وفي أول
تشرين الاول برأس برج الميزان وفي أول تشرين الثاني برأس برج العقرب وفي أول
كانون الاول برأس برج القوس وفي أول كانون الثاني برأس برج الجدي وفي أول
سباط برأس برج الدلو وفي أول اذار برأس برج الحوت ثم يرجع الى برج الحمل في أول
نيسان هكذا ذكروا فاما في زماننا هذا فان الشمس تنزل برأس الحمل في اربعة وعشرين
من اذار ثم كذلك يتتابع سير الشمس فقد جربنا الآن أن الزمان يتغير وأفادنا هذا التغيير
أن نحتاج الى مراعاة أحوال الشجر والزروع فيما شاهدناه للزمان ولا نعول على
ما ذكره القدماء من ابتداء الاعمال في الاوقات اذ قد رأينا لتلك الاوقات تغيرات
توجب من ذلك أن نتتبع التغيير الذي نحسه حسا من حر أو برد ومن طول النهار
أو قصره فيكون افلاحنا ما نفلح من الشجر وغيره والزروع لاوقات تلحسب ما نشاهد
ونحس لا بحسب الرسوم القديمة أخبرنا السيد زواباي بهذا التغيير فذكر أن في كل ألف
وثمانمائة سنة يرجع ما كان اجتمع من التغيير في شيء ويكون بخلاف ما تقدم جملة وذلك
في تسعمائة سنة ثم تعود الاشياء الى ما كانت عليه في ألف وثمانمائة سنة الاتي
أعجب من أن غيره لم يذكر من هذا شيأ وقد رأينا ما قال هذا السيد زواباي حقا وصدقا
فالعجب من أن نرى غيره لم يتفطن لهذا ولم يعلمه أو كيف الحال فيه فاما أصحاب
الطلسمات فانهم ذكروا أن للفلك صعودا وهبوطا في كليته يعنون الفلك الاعظم
الحاوي للكل والقاهر للكل يتغير بتغيره في هذا الصعود والهبوط تسع درج يحدث
منها التغيير في كل مائة سنة درجة فعلى هذا صح قول سيدنا زواباي من أن التغيير
المحسوس الكلي يكون في ألف وثمانمائة سنة اذا ارتفع الفلك تسع درج في تسعمائة
سنة ثم رجع فانحط في تسعمائة سنة تسع درج فترجع الاشياء من بابها التغييرات
الى ما كانت عليه سواء عند استكمال الالف وثمانمائة سنة فيكون التغيير المحسوس
هو الحادث عند كمال تسعمائة سنة ثم يرجع فانحط في تسعمائة سنة قال في باب
ذكر سكون البخارات بعد سبع أوقات ورقات وقد ادعى أهل زمان نبيوشاد
أن جميع سكان الآلهة والاصنام ناحت على نبيوشاد بعد موته كما ناحت الملائكة
والسكان كلها على تموزي وان الاصنام زعموا أنها اجتمعت من جميع اقطار الارض
الى بيت الاسكول ببابل فقصدوا كلهم هيكل الشمس الى صنمه الاعظم المعلق بين السماء
والارض واذا صنم الشمس خاصة قام وسط الهيكل وقامت اصنام الارض كلها حوله
أولها مما يليه أصنام الشمس في جميع البلدان ثم اصنام المشتري ثم أصنام القمر
ثم أصنام المريخ ثم أصنام عطارد ثم أصنام الزهرة ثم اصنام زحل فجعل صنم الشمس

ينوح على تموزى والاصنام تبكى وصنم الشمس يندبه على تموزى ويذكر شرح
قصته والاصنام كلها تبكى منذ غروب الشمس الى طلوعها آخر تلك الليلة ثم طارت
الاصنام راجعة الى بلدانها وان صنم تهامة المسمى نسرا عيناه تدمعان وقد بان
الدهر كله والى الابد منذ تلك الليلة التى ناح فيها على تموزى مع صنم الشمس لما يختص
به هذا الصنم من تلك القصة التى كانت لتموزى وان هذا الصنم المسمى نسرا هو الذى
أفاد العرب الكهانة حتى أخبروا بالغيب وفسروا المنامات قبل شرح اصحابها قالوا
وكذلك ناحت الاصنام على نيوشاد ليلة فى الاقاليم أى اقليم بابل متفرقين
فى هياكلهم ليلة تامة الى الغداة وأنه سال آخر تلك الليلة سيل عظيم ببرق ورعد عظيم
شديد وزلزلة عظيمة كانت من حد عقبة حلوان الى شط دجلة بلاد جازوا فى من الجانب
الشرقى من دجلة وان الاصنام رجعت الى مواضعها فسال السيل لانهم كانوا
انزعجوا عن مواضعهم قليلا وأنهم انما أسالوا ذلك السيل عقوبة لابناء البشر من اقليم
بابل على تركهم جثة نيوشاد وهو بالعراق فى تربة شاماسى حتى جره السيل الى الوادى
الاخضر ثم أخرج الجثة من ذلك الوادى الى البحر ووقع الطاعون والقحط فى اقليم
بابل ثلاثة أشهر حتى لم يلحق الاحياء من الناس دفن الموتى منهم فهذه أحاديث
دونوها يتلونها فى الهياكل عقب الصلوات ويبكون ويتعجبون من ذلك وانى كثيرا اذا
حضرت مع الناس فى الهيكل خاصة فى عيد تموزى الذى يكون فى شهره وتلوا قصته
وبكوا فانى أبكى معهم دائما مساعدة لهم على البكاء ورقة منى لبكائهم لا ايمانا بشىء
مما يذكرون من ذلك فاما نيوشاد فانى أومن بقصته فاذا تلوها وبكوا بكيت مع بكائهم
خلاف بكائى على تموزى والعلة فى هذا أن عهد نيوشاد الى زماننا هذا أقرب من
عهد تموزى فخبره أثبت وأصح عندى ويجوز أن يكون بعض قصة تموزى صحيحا لكن
لبعد زمانه من زماننا اشككت فى بعض الى هنا كلام صاحب أصل الكتاب (قال ابو
بكر أحمد بن وحشية) ان هذا الشهر المسمى تموز هو فيما ذكر النبط وبحسب ما وجدت
فى كتبهم اسم رجل كانت له قصة طويلة عجيبة وأنه قتل قتلات قبيحة بعضها يعقب
بعضا وان شهورهم هذه كل واحد منها اسم رجل فاضل عالم كان فى القديم من النبط
الذين كانوا سكان اقليم بابل قبل الكسدانيين ليسوا منهم ولا من الكنعانيين
ولا العبرانيين ولا الجرامقة وانما هم من الجنبانيين من الاولين وكذلك يقولون فى كل
شهورهم انها اسماء رجال مضوا وان تشرين الاول وتشرين الثانى اسما أخوين كانا
فاضلين فى العلوم وكذلك كانون الاول وكانون الثانى وان شباط اسم رجل كان يكنى كما
زعموا النعمان أبا بكارا كاهن ولم يخلف نسلا ولا ولدا فجعلوه فى آخر شهورهم لانقطاعه
عن النسل فصار النقصان من العدد فيه والصابئون كلهم فى زماننا هذا من هؤلاء
البابليين والحرانيين جميعا الى وقتنا هذا ينوحون ويبكون على تموزى فى هذا

لشهر المسمى تموز فى عيد لهم منسوب الى تموز ويعتدون تعديد أفضلها ويهذون فى
أمره هذيانا طويلا الا انى تبينت أنه ليس لأحد من الفريقين خبر صحيح فى تموزى ولا ما
العلة فى توهمهم عليه فلما نقلت هذا الكتاب ضرب فيه أن تموزى رجل كانت له قصة
وأنه قتل قتلة صعبة فقط لا زيادة على هذا من أمره أكثر من أن يقولوا هكذا وجدنا
أسلافنا ينوحون عليه ويبكون فى هذا العيد المنسوب اليه * الى هنا عن الكتاب
المذكور المسمى بالفلاحة النبطية (مما يتعلق بعلم الحديث) وأكثرها أى أكثر
الاحاديث الحسان صحاح أراد بها الصحاح التى فى مقابلة السقام وهى ما كان
رواتها عدولا وانما قيدها بنقل العدل عن العدل وهذا القدر كاف فى صحتها غير أنها
لا تبلغ غاية شرط الشيخين يعنى البخارى ومسلم فى علو الدرجة فى صحة الاسناد
وشرطهما أن يروى الصحابى المشهور بالرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
حديثا ثم يرويه عنه راويان ثقتان أو أكثر من التابعين المشهورين بالرواية عن ذلك
الصحابى ثم يرويه عن كل واحد ثقتان من اتباع التابعين مشهوران بالحفظ والاتقان
ثم يرويه عن كل واحد منهما رواة ثقات ثم يرويه عن كل منهم الشيخان أو أحدهما وهذا
النوع من الاحاديث فى المرتبة العليا وهى قريبة من عشرة آلاف حديث احتج بها
الائمة فى المسائل الشرعية وجعلوه متمسكاتهم فى المناظرات وأما مطلق الصحاح فقد
قال الامام أحمد بن حنبل انه سبعمائة ألف حديث (اعلم) أن ما نقل عن الرسول عليه
السلام على ثلاثة أقسام الاول ما علم صدقه وهو كل خبر بلغت رواته فى كل طبقة
مبلغا أحال العقل تواطأهم على الكذب ويسمى متواترا والثانى ما علم كذبه وهو
ما خالف قطعيا ولم يقبل التأويل أو متضمنا لما يتوفر الداعى على نقله واشاعته
اما لغرابته أو لكونه أصلا فى الدين ولم يتواتر ويسمى موضوعا ولا تجوز روايته لمن علم
حاله الا مقرونا ببيان وضعه والثالث ما لا يعلم أحدهما وهو أيضا على ثلاثة أقسام
راجح الصدق أو راجح الكذب أو متساوى الطرفين والاول ما سلم لفظه ومعناه عن
مخالفة آية أو خبر متواتر أو اجماع واتصل اسناده الى النبى صلى الله عليه وسلم بعنعنة
ثقات معلومى العدالة ويسمى صحيحا ومسندا ومرفوعا وقد يقسم هذا القسم الى أربعة
أقسام أحدها أن رواته كانوا اثنين أو أكثر فى كل طبقة كالاحاديث التى أوردها
الشيخان تسمى صحاحا وان كانت فرادى فى كل طبقة أو فى بعضها تسمى حسانا
وثانيها ان الحديث ان كان مما رواه الحفاظ وشك الراوى فيما بينهم يسمى مشهورا وان
تفرد به حافظ واحد ولم يذكره غيره يسمى غريبا وقد كان يطلق الغريب على ما رواه
التابعى عن صحابى لم يكن مشهورا به والثانى أن يكون راجح الكذب وهو ما فى لفظه
ركاكة أو خلل لا يحسن اصلاحه أو فى معناه بأن كان على خلاف آية أو خبر متواتر
أو اجماع ويسمى سقيما أو فى أحد رواته قدح وتهمة ويسمى ضعيفا ومنكرا والثالث

ما لا يكون فيه علة ولا في روايته خلل بين ولكن بعض رواته لم يعلم بعينه فان كان هو الصحابي يسمى مرسلا وان كان غيره يسمى منقطعا وان كان كلاهما يسمى معضلا او بصفته من العدالة وغيرها يسمى مجهولا والمنقطع والمعضل لا استدلال بهما وفي المرسل والمجهول خلاف واكثر الاحكام الشرعية التي حكم بها الائمة الاربعة ثبوتها بطريق حسن اي اكثرها ثبت بالاحاديث الحسان واعني بالحسان ما اورده ابو داود سليمان بن الاشعث السجستاني وابو عيسى محمد بن عيسى الترمذي وغيرهما من الائمة كابي عبد الرحمن بن شعيب النسائي وابي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي السمرقندي وابي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه فان احاديث المصابيح لا تتجاوز عن كتب الائمة السبعة كتب هؤلاء الخمسة وصحيحي الشيخين (ملخصا من شرح المصابيح لابن الملك) الحديث صحيح وحسن وضعيف الاول الصحيح وفيه مسائل الاولى في حده وهو ما اتصل سنده بالعدول الضابطين من غير شذوذ ولا علة فاذا قيل حسن صحيح فهذا معناه لا انه مقطوع به واذا قيل غير صحيح فمعناه لم يصح اسناده والمختار انه لا يجزم في اسناد انه اصح الاسانيد مطلقا وقيل اصحها الزهري عن سالم عن ابيه وقيل ابن سيرين عن عبيدة عن علي وقيل الاعمش عن ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود وقيل الزهري عن علي بن الحسين عن ابيه عن علي وقيل مالك عن نافع عن ابن عمر فعلى هذا الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهم الثانية اول مصنف في الصحيح المجرد صحيح البخاري ثم مسلم وهما اصح الكتب بعد القرآن والبخاري اصحهما واكثرهما فوائد وقيل مسلم والصواب الاول واختص مسلم بجمع طرق الحديث في مكان ولم يستوعبا الصحيح ولا التزماه قيل ولم يفتهما منه الا قليل وانكر هذا والصحيح انه لم يفت الاصول الخمسة الا اليسير اعني الصحيحين وسنن ابي داود والترمذي والنسائي وجملة ما في البخاري سبعة آلاف ومائتان وخمسة وسبعون حديثا مع المكررة وبحذف المكرر اربعة آلاف ومسلم باسقاط المكرر نحو اربعة آلاف ثم ان الزيادة في الصحيح تعرف من السنن المعتمدة كسنن ابي داود والترمذي والنسائي وابن خزيمة والدارقطني والحاكم والبيهقي وغيرها منصوصا على صحته ولا يكفي وجوده فيها الا في كتاب من شرط الاقتصار على الصحيح واعتنى الحاكم بضبط الزائد عليهما وهو متساهل فيه فما صححه ولم يجزم فيه لغيره من المعتمدين تصحيحا ولا تضعيفا حكمنا بانه حسن الا ان يظهر فيه علة توجب ضعفه ويقاربه في حكمه صحيح ابي حاتم ابن حبان الثالثة الكتب المخرجة على الصحيحين لم يلتزم فيها موافقتهما في الالفاظ فحصل فيها تفاوت في اللفظ والمعنى وكذا ما رواه البيهقي والبغوي وشبههما قائلين رواه البخاري ومسلم وقد وقع في بعضه تفاوت في المعنى فمرادهم انهما رويا اصله فلا يجوز ان تنقل منها حديثا وتقول هو هكذا فيهما الا ان تقابله بهما او يقول المصنف

أخرجناه بلفظه بخلاف المختصرات من الصحيحين فانهم نقلوا فيها ألفاظهما والكتب
المخرجة عليهما فائدتان علو الاسناد وزيادة الصحيح فان تلك الزيادات صحيحة لكونها
باسنادهما (الرابعة) ما روياه بالاسناد المتصل فهو المحكوم بصحته وأما ما حذف من
مبتدا اسناده واحد فأكثر فما كان منه بصيغة الجزم كقال وفعل وأمر وروى وذكر
فلان كذا فهو حكم بصحته عن المضاف اليه وما ليس فيه جزم كيروى ويذكر ويحكى
ويقال وروى وذكر وحكى عن فلان كذا فليس فيه حكم بصحته عن المضاف اليه وليس
هو بواه لادخاله في الكتاب الموسوم بالصحيح والله أعلم (الخامسة) الصحيح أقسام
أعلاها ما اتفق عليه البخاري ومسلم ثم ما انفرد به البخاري ثم مسلم ثم ما على شرطهما
ثم ما على شرط البخاري ثم مسلم ثم صحيح عند غيرهما واذا قالوا صحيح متفق عليه أو على
صحته فمرادهم اتفاق الشيخين وذكر الشيخ ان ما روياه أو أحدهما فهو مقطوع بصحته
والعلم القطعي حاصل فيه وخالفه المحققون والاكثرون فقالوا يفيد الظن ما لم يتواتر
(السادسة) من رأى في هذه الازمان حديثا صحيح الاسناد في كتاب أو جزء لم ينص على
صحته حافظ معتمد قال الشيخ لا يحكم بصحته لضعف أهلية أهل هذه الازمان
والاظهر عندي جوازه لمن تمكن وقويت معرفته ومن أراد العمل بحديث من كتاب
فطريقه أن يأخذه من نسخة معتمدة قابلها هو أو ثقة بأصول صحيحة فان قابلها
بأصل معتمد محقق أجزأ والله أعلم (النوع الثاني) الحسن قال الخطابي رحمه الله هو
ما عرف مخرجه واشتهر رجاله وعليه مدار أكثر الحديث وتقبله أكثر العلماء واستعمله
عامة الفقهاء قال الشيخ هو قسمان (أحدهما) ما لا يخلو اسناده من مستور لم يتحقق
أهليته وليس مغفلا كثير الخطا ولا ظهر منه سبب مفسق ويكون متن الحديث
معروفا برواية مثله أو نحوه من وجه آخر (الثاني) أن يكون راويه مشهورا بالصدق
والامانة ولم يبلغ درجة الصحيح لقصوره في الحفظ والاتقان وهو مرتفع عن حال من
يعد تفرده منكرا ثم الحسن كالصحيح في الاحتجاج به وان كان دونه في القوة ولهذا
أدرجته طائفة في نوع الصحيح وقولهم حديث حسن الاسناد أو صحيحه دون قولهم
حديث صحيح أو حسن لانه قد يصح أو يحسن الاسناد دون المتن لشذوذ أو علة
فان اقتصر على ذلك حافظ معتمد فالظاهر صحة المتن وحسنه وأما قول الترمذي
وغيره حديث حسن صحيح فمعناه روي باسنادين أحدهما يقتضي الصحة والآخر
الحسن وأما تقسيم البغوي أحاديث المصابيح الى حسان وصحاح مريدا بالصحاح
ما في الصحيحين وبالحسان ما في السنن فليس بصواب لان في السنن الصحيح والحسن
والضعيف والمنكر (فروع) أحدها كتاب الترمذي أصل في معرفة الحسن وهو الذي
شهره وتختلف النسخ منه في قوله حسن أو حسن صحيح ونحوه فينبغي أن تعتني بمقابلة
أصلك بأصول معتمدة وتعتمد ما اتفقت عليه ومن مظانه سنن أبي داود فقد جاء عنه

[illegible] هذا الحديث فان كان [illegible] فهو من المسند بن [illegible]
فهو حسن عند أبي داود وأما مسند أحمد بن حنبل وأبي داود الطيالسي وغيرهما
من المسانيد فلا يلتحق بالاصول الخمسة وما أشبهها في الاحتجاج بها والركون الى
ما فيها والله أعلم (من التقريب للامام الجليل شيخ الاسلام النووي عليه الرحمة) نقلته
من نسخة مكتوبة بخطه الشريف وهو مايعني صحيح البخاري ومسلم أصح الكتب بعد
القرآن العزيز قال ابن الصلاح أما ماروينا عن الشافعي من انه قال ما أعلم في الارض
كتابا أكثر صوابا من كتاب مالك وفي لفظ عنه ما بعد كتاب الله أصح من موطأ
مالك فذلك قبل وجود الكتابين صرح الخطيب وغيره بأن الموطأ مقدم على كل
كتاب من الجوامع والمسانيد فعلى هذا هو بعد صحيح الحاكم وهو روايات كثيرة
وأكبرها رواية القعنبي قال الغافقي روى الموطأ عن مالك جماعات كثيرة وبين
رواياتهم اختلاف من تقديم وتأخير وزيادة ونقص ومن أكبرها زيادات رواية أبي
مصعب قال ابن حزم في موطأ أبي مصعب هذا زيادة على سائر الموطآت نحو مائة
حديث (من شرح التقريب للسيوطي) قيل الملائكة مكلفون بالتكليفات الكونية
لا الشرعية التي بعث بها الرسل وليس كذلك وقد دلت الآثار على أنهم مكلفون
بشرعنا فيؤذنون أذاننا ويصلون صلاتنا وملائكة الليل والنهار يشهدون صلاة
الفجر يصلون في جماعتنا ويحضرون مع الامة قتال العدو لنصرة الدين وهذه
خصوصية مستمرة الى يوم القيامة مختصة بيدر وقد أعطيناهم قراءة سورة
الفاتحة من القرآن لا غير ومطالعة اللوح المحفوظ مما لا تحقق له (من كليات أبي البقاء)
في تعريف الملائكة في بعض الآثار أن مؤذن أهل السماء اسرافيل وامامهم ميكائيل
عند البيت المعمور وهذا في الغالب فلا ينافي ما جاء عن علي رضي الله عنه مؤذن
أهل السماء جبريل ولا ما جاء عن عائشة رضي الله عنها امام أهل السماء جبريل كذا
في انسان العيون في كتاب الاسراء

(في الاسماء المؤنثة لابن الحاجب عليه الرحمة)

نفسي الفداء لسائل وافاني ... بمسائل فاحت كروض جنان
أسماء تأنيث بغير علامة ... هي يافتى فيهم فهم ضربان
قد كان منها ما يؤنث ثم ما ... خيرت فيه لاختلاف معان
اما الذي لابد من تأنيثه ... ستون شبه العين والاذان
والنفس ثم الدار ثم الدلو من ... أعدادها والسن والكتفان
وجهنم ثم السعير وعقرب ... والارض ثم الاست والعضدان
ثم الجحيم ونارها ثم العصا ... والريح منها والنظى وبدان

والقول والفردوس والفلك التي
وعروض شعر والذراع وثعلب
والقوس ثم المنجنيق وأرنب
وكذلك في ثعبب وفي سكنهم
والعين ... والدرع ...
... كرسي ...
وكذلك ... كأس ...
والعنكبوت ...
والرجل ...
وكذا الشمال من الأمان ومثلها
اما الذي قد كنت فيه مخيرا
السلم ... ثم الصدر في
والمتن منها والطريق وكالسرى
وكذاك أسماء الليالي والضحى
والحكم هذا في القفا أبدا وفي
وقصيدتي تبقى وإني أكتفي

في البحر تجري وهي في القرآن
والملح ثم الفأس والوركان
والخمر ثم البطن والفخذان
أبدا وفي شرحه بكل مكان
هي من ...
...
... أفق ومن ...
ثم ...
...
ضبع ومن ...
هو كان سبعة عشر في ...
لغة ومثل الحال كل أوان
وبه قال في ... كذا ولسان
وكذا السلاح لها ... طعان
رسم وفي السكين والسلطان
ثوب القنا وكل شيء فان

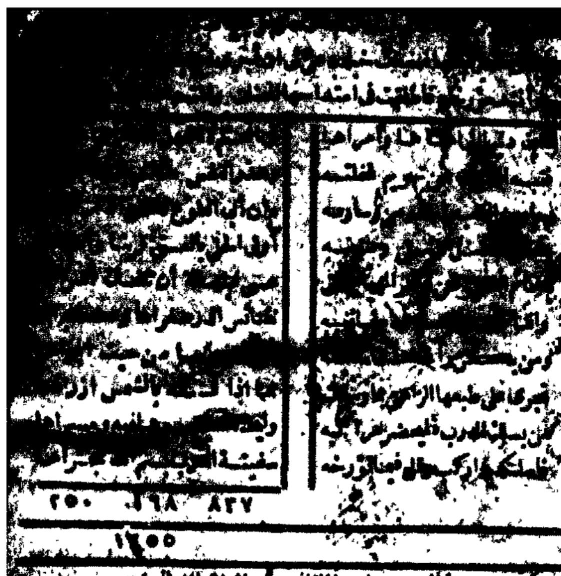
(قال مصحح طبعها الاول أسكنه الله من الجنات الافضل)

يقول الفقير مصحح دار الطباعة * ... الله ...

ان أكمل ما شحنت به سفائن الصحائف * وحمل على ... الا ... وف
الثنائف * الحمد لمدبر الملك * ومسير الفلك * والصلاة والسلام ... شرائع
شريعة الاسلام * صلى الله وسلم عليه وعلى آله * وأصحابه ...
وبعد فلما أن من الله تعالى بطبع هذه السفينة * المشحونة بكل ...
المثال * الجديرة بقول من قال

وسفينة شحنت بكل نفيسة * وسرت وكم فيها فضائل سارية
السفن تجري في البحور وهذه * صارت بحور الفضل فيها جارية

... جارها بحارا لا آخرته ماخره * وصارت هي المقدمة الاولى وا...
آخره ... قد حملت من كل زوجين اثنين * وجاء غلها الجوهر ...
يهدي اليك جوهرها الزاخر دررة * ويجلو عليك فلكها السيار ...
الراغب * المنعوتة بأنفس الرغائب * وكنت اذ شرع في نشرها ...
قد عنيت بملاحظة طبعها ... * الى أن انتهى لي الصحة ...



٢٥٠ ١٦٨ ٨٣٧

١٢٥٥

(قال مصحح طبعها الثاني أعطاه الله الأماني)

[illegible]وان من أجرى سفينة العقل في بحر التصورات والتصديقات حتى رست بساحل [illegible] الكمالات والصلاة والسلام على النبي [illegible] [illegible] [illegible]صحابته لغة هذا الدين القويم (وبعد) [illegible] الكتب بالمطبعة الخديوية ببولاق مصر المعزية تعلق [illegible] [illegible] فنظل من سارت الركبان بذكره في كل ناد [illegible] [illegible] عزيز مصر ومليك العصر سعادة أفندينا [illegible] [illegible] اسماعيل ابن ابراهيم بن محمد علي جعل الله [illegible] وجوده [illegible] بنظارة دار الطباعة المذكورة بنظر من عليه لسان الصدق [illegible] حضرة [illegible] بك حسني والتصحيح بعد التنقيح بمعرفة [illegible] الله سبحانه محمد الصباغ أسبغ عليه النعم أتم [illegible] وفاح مسك الختام وتم سلك النظام أواخر ذي القعدة الحرام من ١٢٨٢ سنة من هجرته عليه الصلاة والسلام